САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА"

МЫСЛИ О ДУШЕ

ИОМ

МЫСЛИ О ДУШЕ

Русская метафизика XVIII века

ИОМ

„ИСТОКИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ"

Редакционная коллегия серии:

А. Ф. Замалеев (председатель), *А. С. Мыльников*,
А. И. Новиков, Ю. В. Перов, Ю. Н. Солонин,
Е. А. Овчинникова (ученый секретарь)

„Истоки отечественной мысли"

МЫСЛИ О ДУШЕ

Русская метафизика XVIII века

Подготовка текстов,
вступительная статья
Т. В. АРТЕМЬЕВОЙ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА"
1996

ББК 87
М 95

В книге представлены сочинения русских мыслителей XVIII в. Д. С. Аничкова, М. В. Данилова, В. Т. Золотницкого, И. М. Кандорского, В. А. Левшина, М. М. Щербатова, посвященные важнейшей философской проблеме — осмыслению того, что такое душа, как она связана с телом и умирает ли она вместе с ним, а если нет, то сохраняет ли черты личности, которой она принадлежала.

Русские мыслители рассматривали человека не как носителя противоположных и вечно конфликтующих начал, а как гармоничное и цельное существо, осуществляющее связь между духовным и материальным мирами, а потому занимающего центральное, «срединное» место в системе бытия. Публикуемые тексты показывают, что русская философия не только использовала традиционные формы рационалистического дискурса, но и привносила в него оригинальные способы постановки и разрешения проблем.

Для научных работников, аспирантов, студентов, широкого круга читателей, интересующихся русской философией.

Рецензент

А. П. Валицкая

М $\frac{0301030000\text{-}516}{042(02)\text{-}96}$ Без объявления

© Т. В. Артемьева — подготовка текстов, вступительная статья, примечания, 1996

ISBN 5-02-028287-1

Т. В. АРТЕМЬЕВА

«Область дай уму...»

Начиная со второй половины XVIII в. рационалистическая философия «западного образца» органично входит в структуру российского менталитета и начинает существовать как одно из направлений русской философии. Более того, в это время наблюдается даже определенное предпочтение, отдаваемое непротиворечивым, системным, «трактатно» выраженным философским сочинениям, активно использующим язык строгих категорий, абстрактных и универсальных понятий. Одна из существенных причин такого предпочтения лежала в институализации философии, необходимости представления ее в виде знания. Регламентация политической, социальной и экономической жизни вторглась и в духовную сферу, изменив ее формы. Появление специальных социальных институтов, призванных обучать философии, требовало придания ей наукообразной формы, единственно возможной для изложения ex cathedra.

«Кафедральная» философия обращается к слову как исключительному способу выражения философской мысли, предъявляя ему жесткие требования адекватно, однозначно и непротиворечиво передавать силлогистические построения, формулировать четкие категориальные системы, не допускающие искажения при восприятии и тиражировании. Это привело к необходимости поиска соответствующих языковых структур и обращению к достижениям мировой философской культуры, преуспевшей на этом поприще. Сложный процесс становления нового типа рациональности историки философии нередко обозначали как начало русской философии,[1] переход от «потемков русского невегласия» к

[1] Ал. Введенский полагал, что «время появления философии в России» — 1755 г. — год открытия Московского университета (см.: *Введенский А.* Судьбы философии в России // Вопр. философии и психологии. 1898. Кн. 42.

«школе»,[2] видя в ней признаки несамостоятельности и даже невежества. Это впечатление усиливалось наблюдениями над методами усвоения западного философского опыта, походившими на методы изучения иностранного языка. Усваивались термины, способы их соединения, корпус авторитетов, та ритуальная внешняя форма, которая позже была преодолена самими корифеями европейской философии. И действительно, это было в первую очередь изучением языка, ибо русская философия изучала тот язык, те, принятые в Европе логико-грамматические формы, которые позволили бы ей не только услышать и понять, но и вступить в диалог, выразив в общепризнанных словесных эквивалентах богатство собственной культуры. Этот сложный, требующий самого тщательного изучения этап можно назвать как угодно, только не началом русской философии.

Анализируя формы философской рефлексии XVIII в., следует учесть еще один важный момент европеизации, также принадлежащий сфере социальных перемен. Пафос новой, молодой России, новой культуры, нового искусства, ломка стереотипов и замена символов были свойственны нашей истории и на определенных этапах являлись необходимыми компонентами государственной идеологии. В X в. новое отождествлялось с византийско-христианским, в XVIII в. — с европейским. Европейская форма как символ нового и передового воцарилась в быту, в костюме, в организации образования. Пришли и новые формы ментальности, без которых не могла бы обойтись духовная коммуникация и в ритуальном, предписанном государством, и в подлинном, необходимом самой культуре смысле.

Новые формы нужны были и для того, чтобы обозначить, провозгласить качественно иной этап российской государственности, и для разрушения традиционных структур общественного сознания, могущих противостоять официальной идеологии. Характерная для российской мысли связь теории с немедленным ее воплощением в поступке или стремлении (философия как образ жизни и деятельности) разорвалась. Способ мышления и практика морального поведения стали существовать отдельно друг от друга, что позволило теории стать абстрактной и обрести статус всеобщности.

Еше одна операция «по-живому» — секуляризация духовной жизни. Антиклерикализм Петровской эпохи не

[2] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989.

имел ничего общего с антикатолической и протестантской идеологией, направленной против притязаний церкви на светскую власть и имперских амбиций Рима, но именно «протестантские» формы философствования стали приобретать в России статус государственных, ибо в них соединялись абстрактный рационализм, чуждый мыслительным традициям русского православия, и скрупулезная регламентация возможных сфер теоретизирования. Новации не столько соответствовали, сколько противостояли допетровскому менталитету, являющемуся более цельным образованием. Российскому сознанию вовсе не чужда была философская рефлексия, она лишь осуществлялась в иных, нежели принятые на Западе, формах.

Древнерусская философия выражалась не столько в письменных текстах, сколько в текстах культуры. Она носила невербальный характер, представляя собой «особый вид духовной деятельности»,[3] связанный с этимологией самого понятия философии как «любви к мудрости» (Софии Премудрости): «Под философией понималось не только привычное для нас понятийно-логическое осмысление бытия и сознания. Философия понималась и как умение выражать в художественно-пластической форме наиболее важные для человека проблемы его существования; и как практическое служение избранному идеалу; и как совокупность теоретического и практического знания; и как жизнестроительное учение; и как всеохватывающая мудрость, высшее ценностное содержание всей совокупности знаний о мире и человеке».[4] Преобладающее влияние получил особый вид рациональности, в основании которой лежала не силлогистика, а аллегореза, символический параллелизм: «Основа аллегорического метода — аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности же установлением ее управляет логика, ассоциативное мышление. В отличие от силлогистического рассуждения по принципу: „если... то“, аллегорическое рассуждение в основу кладет формулу: „как... так“. Поэтому оно в большей мере привязано к исходному тезису»,[5] т. е. осмысливаемому объекту.

[3] *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII вв. М., 1990. С. 32.

[4] Там же. С. 38.

[5] *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 138—144.

Нельзя сказать, что европейский рационализм, усвоение которого началось гораздо раньше XVIII в. (в Петровскую эпоху изменились лишь символические формы этого усвоения), совсем не прижился на европейской почве или уподобился экзотическому цветку, требующему тепличных условий. Живая, функционирующая культура всегда имеет открытый характер, она, как огонь, не только посылает вокруг себя лучи тепла и света, но и перерабатывает все, что попадает в пламя. Это определило «естественность» вхождения метафизики в структуру российского менталитета и «органичность» ее пребывания в русской культуре.

Тексты, представленные в этой книге, относятся к той области философии, которую принято называть метафизикой. Следует уточнить значение этого понятия, которое иногда употребляется как тождественное самой философии. И это не случайно, ибо в соответствии с традицией метафизика понимается как «первая часть философии», в которой «содержатся начала познания» (Декарт), «глубочайшее постижение принципов вещей» (Лейбниц), «совокупность всеобщих определений мышления» (Гегель), «центральное учение всей философии» (Хайдеггер) и т. д.

В понимании мыслителей XVIII в.[6] метафизика составляла центральную часть теоретической (умозрительной, или рациональной) философии, к которой относились также физика и логика (умословие). Другую часть составляла практическая, или «моральная», философия, включающая в себя этику, политику и экономику. Теоретическая философия занимается «наставлением разума», практическая — «наставлением воли». Физика представляет собой «знание о естественных телах», в широком смысле она отождествлялась с естествознанием («натуральной философией»), предметом логики являются законы человеческого ума. Метафизика объединяет в себе «натуральное» (естественное) и «рациональное» богословие («откровенное» и «естественное» знание о Боге), «онтологию» (знание о всеобщих законах бытия), психологию, или пневматологию (знание о душе и духах). Учение о душе первоначально не разделялось на естественнонаучную и рациональную психологию, пытаясь с помощью умозрения охватить мир трансцендентальных сущностей и психических явлений.

[6] См., например: *Козельский Я. П.* Философические предложения. СПб., 1768; *Рижский И. С.* Умословие, или умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества. СПб., 1790; *Теплов Г. Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751.

Философия в целом рассматривалась как своеобразная метагносеология, т. е. одновременно способ познания мира и исследования самих познавательных способностей человека. «Мы обо всем мыслим, только о силах разума не находим запотребно думать; и неудивительно то, ибо всякую вещь, которую хотим ясно понять и рассмотреть, надлежит представить разуму нашему наружно», — писал Г. Н. Теплов в одном из первых учебников по философии «для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут».[7] Главный способ исследования разума заключается в том, чтобы «разум человеческий представить разуму нашему так, как вещь, отделенную от разума, и разумом силы количество и все свойства его исследовать».[8] Философия представляет собой троякое познание, дающее возможность: 1) «знать вещи просто бытность»; 2) «знать бытности причину»; 3) «знать причины количество и силу».[9] Строго говоря, собственно философским познанием является установление причины явления. Не понимая причин, мы имеем лишь «голое явление о бытности» — констатацию факта, которую можно назвать «историческим познанием».[10] О философском познании можно говорить, «когда мы о всем обстоятельно изведавши и имеючи понятия, между собой отделенные о вещи или действии каком, скажем, для чего оно подлинно так, а не инако сделалось, т. е. причину оного».[11] Философия как способ или метод, с помощью которого можно отыскать причины явления, составляет часть любой науки, как универсальное основание познания, в то же время она сама может стать объектом исторического познания. Тот, кто знает философию «как историю», помнит философские определения, знаком с концепциями других мыслителей и т. п., еще не может назвать себя философом: «Кто одни только изъяснения к вещам сыскивает или умеет правило какое в науке философской сочинить, тот и, по моему мнению, в философии далее ничего не изобретает, потому он назваться ученым в таком разуме, в каком сие слово на других языках принимают, а не на нашем, не может».[12] А

[7] *Теплов Г. Н.* Знания, касающиеся вообще до философии... С. 23.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 67.
[10] Там же. С. 80.
[11] Там же. С. 76.
[12] Там же. С. 73—74.

также: «Не сказал бы иной на вопрос „Для чего огонь жарок?“ — „Для того, де, что в нем жаркость есть“... И не думал бы он при том... что он и философию знает и философом отчасти можно ему называться».[13] Философствование не обязательно связано с «историческим познанием». Можно не знать специальных терминов и правил, мнений великих, алгоритмов доказательств, но ясно видеть причины явлений и поступать сообразно с этим знанием. «Что полезно употребление философии, о том уже никакого сомнения нет, ибо оную не только в науках ученым людям можно употреблять, но и простым людям случается ею же пользоваться в жизни равномерно, с той только отменой, что ученые люди знают про себя, что они философствуют и для того поступают по некоторым к тому учрежденным правилам, а простые то же самое делают в повседневных случаях, не думая, что они философствуют».[14]

Следующим видом познания является познание математическое, позволяющее не просто выявить причину, но подвергнуть ее качественному анализу, а именно «определить количество и силу».[15] Математическое познание представляет собой высшую степень познания, оно как бы завершает познавательный процесс, придавая ему незыблемость естественнонаучного дискурса. С другой стороны, оно демонстрирует несовершенство возможностей философского познания, ибо ряд сущностей, например такие как Бог, Дух, душа и т. д., в принципе не могут быть познаны математически.

Таким образом, мы видим, что соотношение философии и метафизики в XVIII в. было несколько иным, чем представляется в настоящее время. Если философия выполняла функцию метода, или скорее методологии познания, то особенности метафизики были связаны с предметом, на который она была направлена. Метафизика представляла собой философское познание умозрительных (т. е. достижимых лишь для разума) объектов, не могущих быть описанными математически, но существующих в реальной практике рефлексии и мышления. Ценность метафизики усматривалась в способности исследовать любые объекты, даже те, существование которых не доказано и доказано быть не может. Включение в область возможного познания

[13] Там же. С. 74.
[14] Там же. С. 133.
[15] Там же. С. 76.

гипотетических и принципиально непознаваемых объектов расширяет способности человека, ибо, «метафизичествуя», он не стеснен ни данными чувств, ни результатами опытов, ни отсутствием фактов. Метафизика — это размышление над явлениями, о которых человек ничего не знает, над объектами, не только существующими и возможными, но несуществующими и невозможными; совершение того единственного акта, который человек, обладающий разумом, может совершить в ситуации, когда ничего иного он сделать не может. Интеллектуальное действие делает его свободным, в определенном смысле это высшее действие, на которое способен человек, роднящее его с Богом. Безусловно, мыслители XVIII в. сознавали недостатки такого подхода, однако пытались использовать и его преимущества.

Опубликованные в этой книге тексты дают возможность познакомиться с той частью метафизики, которая получила название пневматологии — учения о душе и духах. «Классическими» работами, представляющими это направление, являются «Слова» Д. С. Аничкова и философский трактат И. М. Кандорского «Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия». И по форме и по содержанию они представляют собой тот особый тип метафизического текста, который излагает как бы чистые истины, выводя их с помощью умозаключений, оперирует с предельно обобщенными понятиями, претендует на вненациональный и надысторический уровень исследования. Сочинения Аничкова и Кандорского демонстрируют включенность в общеевропейскую традицию, использование универсальной терминологии, высокую степень абстрактности, предполагающую некоторую утрату специфики национальной традиции. Они показывают полное овладение приемами построения метафизического трактата, соединяющего достоинства упорядоченности с недостатками ограниченности. Абстрактная определенность «научно»-метафизического текста позволяет «воспарять» до высот трансцендентальной объективности, но существует отдельно от конкретного человека, с такими частностями, как пол, возраст, национальность, вероисповедание, сословная принадлежность и язык, жаждущего получить ответы на смысложизненные вопросы и следовать полученным рекомендациям в реальной жизни. Субъектом философствования в таком случае выступает как бы все человечество, рефлексирующее по поводу своей сущности. Предельная обобщенность понятий выявляет структуру изучаемого объекта, это «наука о душе», предлагающая не столько

размышлять над уникальностью и неповторимостью этого феномена в каждом отдельном случае, сколько усвоить общие положения.

Иную сторону осмысления данной проблемы представляют М. В. Данилов, В. Т. Золотницкий, В. А. Левшин, М. М. Щербатов. В их сочинениях философствующий субъект имеет четко выраженную историческую данность. Это несколько наивная попытка выхода на общеметодологическую проблематику через собственный конкретный опыт, предпринятая М. В. Даниловым и В. А. Левшиным в их «Письмах к приятелю», привнесение в нее убежденности и эмоциональности в «Рассуждении о бессмертии души» и «Доказательстве бессмертия души человеческой» В. Т. Золотницкого и, наконец, в «Размышлениях о смертном часе» и «Разговоре о бессмертии души» М. М. Щербатова, где проявляются не только эпоха и индивидуальность автора, но и его политическое кредо. Проблема души выступает здесь содержательно, конкретно, субъективно, рассуждения нацелены на внутренний мир личности, широко используется моральная и эмоциональная аргументация. Это подчеркнуто и жанром самих произведений, «письмом к приятелю», в котором частный человек сообщает о своих размышлениях, догадках, чувствах, опираясь единственно на «видимое в природе и заключения по тому здравого разума» (М. В. Данилов, В. А. Левшин), эмоционально проникнутыми эссе (В. Т. Золотницкий), в которых автор сначала решает проблему бессмертия души для себя лично, а затем уже передает свой конкретный опыт читателю. Левшин и Данилов рассуждают от лица «человека частного», Золотницкий — «человека чувствующего», Щербатов — «человека политического». Он не только делает героем своего «Разговора» конкретное историческое лицо, но и пользуется социально-политической аргументацией для доказательства бессмертия души.

Нет необходимости противопоставлять одни типы текстов, представленные в этой книге, другим. Для русской философской мысли XVIII в. не характерны междутекстовые противоречия. Обычно авторы сами приводят все аргументы pro и contra. Особенность «рассуждений о душе» русских мыслителей заключается в том, что решающим аргументом может быть вовсе не метафизический, а социально-политический или даже эмоционально-чувственный. «Я сам знаю, чувствую, — пишет А. Н. Радищев, — что для убеждения в истине о бессмертии человека нужно нечто более, нежели доводы умственные; и поистине, касающееся до чувствования чувствованием должно быть подкрепляемо. Когда человек действует, то ближайшая причина к деянию его никогда есть умозрительна, но в чувствовании имеет свое начало, ибо убеждение наше о чем-либо редко существует в голове нашей, но всегда в сердце. Итак, для произведения убеждения о бессмертии человека нужны чувственные и, так сказать, сердечные доводы, и тогда, уверив в истине сей разум и сердце, уверение наше о ней тем будет сильнее, тем будет тверже».[16]

Конкретность чувственной аргументации делает невозможным выражение системы российской пневматологии в отдельном произведении, хотя она присутствует в ориентациях всей философской культуры. Публикуемые сочинения выражают не столько противоположность метафизических позиций, сколько разнообразие внеметафизической аргументации. Несмотря на разную степень общности, они обладают внутренней цельностью и как бы взаимодополняют друг друга, демонстрируя различие подходов. Мы можем проследить своеобразное восхождение от конкретно-личностного уровня (М. В. Данилов, В. А. Левшин, В. Т. Золотницкий) через социально-политический (М. М. Щербатов) до абстрактно-всеобщего (Д. С. Аничков, И. М. Кандорский). Можно было бы дополнить представленные тексты метафорико-поэтическими или аллегорико-эмблематическими, что полнее бы отразило особенности философской культуры XVIII в. и место в ней философии, сделав картину адекватной, но необозримой.

Осмысление темы души включает в себя целый комплекс проблем, рассыпающийся в различные плоскости и объемы мышления. Это проблемы бытия и сознания, жизни и смерти, возможности познания и критерия истины, человека и мира, мира и Бога. Вместе с тем понятие души как бы объединяет их все в одну центральную проблему, суть которой заключается в вопросе: «Что общего у человека и Бога», или, другими словами: «Чем человек отличается от окружающего мира?». Феномен человека и человечества не исследован во всей его полноте, поэтому даже умозрительные догадки более чем двухсотлетней давности могут быть необычайно интересны.

Долгое время казалось, что главный интерес к проблеме

---

[16] *Радищев А. Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Избр. философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 378—379.

души для современного исследователя заключается прежде всего в возможности иметь четкий критерий для определения, к какому «лагерю» или философской «партии» можно причислить того или иного мыслителя, а значит, достоин он нашего внимания или нет. Поэтому те, которые говорили о реальности души, а тем более утверждали, что она отделима от тела и бессмертна, автоматически выпадали из поля нашего зрения. Такой подход создавал иллюзию, что в русской философии имеется четкое деление на «материалистов» и «идеалистов», более того, что это главнейшая ее проблематика.

Действительно, и русская культура, и русская философия представляют собой систему некоторых оппозиций, или, в соответствии с московско-тартуской терминологией, «дуальных моделей»,[17] но это совершенно не обязательно оппозиция «основного вопроса философии». Более характерными, выражающими более существенные отношения были антиномии типа «европейское—российское» (или в более общем виде «свое—чужое»), «естественное—искусственное», «умозрительное—практическое», «метафорическое—логическое», «поли—моноистинное и т. д. Вероятно, оппозиция, раскалывающая философов на «материалистов» и «идеалистов», в большей степени присуща культурам с четко разграниченными функциями государства и церкви. Для России же всегда было характерно скорее церковно-государственное идеологическое единство, нежели противостояние. Так было и в XVIII в., когда усиливающаяся государственная власть отняла у церкви всякую самостоятельность. Ни о какой полемике, а тем более открытых столкновениях церкви с государством, определивших эпоху Просвещения в европейских, а в особенности католических странах, нашедших отражение в философской рефлексии как «борьба» противоположных тенденций, не могло быть и речи.

Конечно, определенное противостояние светского духовному и государственного церковному можно найти и в русской культуре, и в русской философии, но нам представляется, что эти отношения в то время не были определяющими, ибо российское Просвещение было во многом санкционировано государством, которое само отмеряло степень антиклерикальности идеологии.

[17] См.: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1977. Вып. 414.

В. И. Вернадский заметил, что «в России почти отсутствуют столкновения с церковью или ее служителями, вызываемые теми или иными выводами науки или научного мировоззрения данного исторического момента, которые казались несовместимыми с миропониманием христианства. Вся работа русского общества, происходившая в области научного творчества в математике и естествознании, стояла вне кругозора православного духовенства, представляла для него чуждую область, в которой оно не могло разбираться. Очевидно, поэтому служители русской церкви не могли иметь авторитета в своих возражениях. Вся апологетическая литература православного духовенства в этом смысле могла совершенно не приниматься во внимание — и никогда не принималась во внимание — в научной русской мысли. Несомненно, этим путем достигалась в России та внутренняя свобода исследования, которая в такой мере отсутствовала в научной культурной среде Запада, где духовенство всегда было сильно своими представителями, активно работавшими в научных исканиях... Они там являлись умственной силой, с которой всегда должна была считаться — нередко бороться — научная мысль».[18] Аналогичная ситуация наблюдалась в философии, которая в гораздо большей степени испытывала влияние государственной, чем церковной, идеологии.

Количество субстанций активно обсуждалось в философской литературе, и уже тогда «моносубстанциональный» подход казался российским мыслителям достаточно односторонним. Согласно терминологии того времени, такие «два рода странных людей, кои признавали бытие одних только душ или одних только тел, назывались иначе *мононистами*».[19] Монистический материализм, или, как называет его Феофан Прокопович, «догматический атеизм», «генерально рассуждаемый... что первое материи бытие есть вечное и всегдашнее; существенно нужное, а не случайное»,[20] не может объяснить целого массива явлений, относящихся к сфере духовного, в частности, ответить на вопросы, касающиеся души, происхождения человека, мира и т. д. Именно к

[18] *Вернадский В. И.* Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии // Тр. по истории науки в России. М., 1988. С. 67.

[19] *Кандорский И. М.* Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. Наст. изд. С. 170.

[20] *Прокопович Ф.* Рассуждение о безбожии. М., 1784. С. 6.

таким аргументам обычно прибегали мыслители XVIII в., желая показать, что огрубление действительности не делает ее понятнее. Монистический идеализм казался им так же несовершенным и однобоким. Идеализм включает в себя два направления — «эгоизм», предполагающий, что в мире существует лишь духовная субстанция, душа, и «плюрализм», признающий возможность сколь угодно большого количества независимых друг от друга духовных сущностей, душ. Несмотря на то что монизм не получил сколь бы то ни было широкого распространения в русской метафизике и практически не использовался при решении важных философских вопросов, его положения были тщательно изучены и проанализированы. Мы видим это в представленных в данном издании работах. Так, Д. С. Аничков, комментируя позицию идеалистов, отмечает, что «до такого безумия всеконечно довела их трудность оная, что они не могли понять сложение, или составление, сложного существа. Ибо так они думали, если есть тело, то должны допущены быть малейшие части, составляющие оное. Сии части при соединении в целом ли своем виде и составе имеют взаимное между собой прикосновение, или токмо от части? Если первое, то непременно соединяющиеся между собою части должны совокупиться в одну точку, почему и не может составлено быть тело. Если же те части некоторым токмо образом имеют между собою прикосновение при совокуплении, то малейшие части будут состоять из других частей, что самое заключает в себе противоречие. И для того происхождение тела из таких частей идеалисты почитают невозможным, и потому опровергают бытие тел».[21] Даже система предустановленной гармонии не лишена этого недостатка, ибо отождествляет душу с заводным механизмом, в котором «непрерывным порядком одно помышление за другим и одно желание за другим следует».[22] В еще большей степени подвержен механицизму материализм, считающий человека «мыслящей машиной»: «Прямые *материалисты* утверждают, что материя действительного мыслит, потому что ... Бог всемогущ, а потому и властен был сообщить веществу свойство мыслить».[23]

[21] *Аничков Д. С.* Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. Наст. изд. С. 92, примеч.

[22] *Аничков Д. С.* Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. М., 1783. С. 17.

[23] *Кандорский И. М.* Наука о душе... С.206.

Монистическим взглядам были противопоставлены — как единственно возможные — дуалистические, или такие, «кои допускают бытие двух существ, одного вещественного, а другого невещественного».[24] Естественно, что при этом предполагалось, что обе субстанции имеют причину в Боге.

Существовала, правда, еще одна эзотерическая, но авторитетная точка зрения, доводящая число субстанций до трех. Она принадлежала самой «западной» ветви русской философии и пропагандировалась обычно идеологами масонства. Конечно, вряд ли можно говорить о какой-то особой масонской философии. Философские основания того или иного направления масонства зависели от его социально-политической направленности. Так, наиболее радикальные — иллюминаты с ярко окрашенной антисамодержавной программой разделяли взгляды французских просветителей XVIII в., розенкрейцеры с их идеей преобразовать общество и человека через приобретение способности воздействовать на неживую природу (отсюда активные занятия алхимией, каббалой) развивали различные виды иррационализма, мартинисты, к кругу которых относился, например, Н. И. Новиков, и полагавшие, что к социальному идеалу можно прийти через совершенствование отдельных личностей, — классические формы метафизики. Чисто философское учение выявить в масонстве очень трудно, оно немыслимо без социально-политической и религиозно-этической программы, без плана преобразования общества и человека, реформы церкви. В какой-то мере синкретизм масонского учения соответствовал традиционным ментальным структурам и служил не только социально-политической, но и своеобразной духовно-теоретической оппозицией узаконенным государством формам мышления.

Идея тройственности мира нашла отражение в издаваемых Н. И. Новиковым журналах, прежде всего в «Утреннем свете». В «Предуведомлении» он пишет так: «Я думаю, что лучшим предметом настоящих трудов наших избрать не можем, как сердца и души возлюбленных наших единоземцев. Сии наши единоземцы суть разумные существа, из *тела, души и духа* состоящие. Мы оставим перукмахерам, портным и изобретательницам новых мод украшать их наруж-

[24] *Аничков Д. С.* Слово о невещественности души... С.93.

ность, оставим искусным врачам иметь попечение о пользовании их телесных болезней, но *души и дух* их да будут единственным предметом нашим».[25]

В аллегории «Видение Мирзы»[26] в метафорической форме изображено соотношение между миром чувственным (или материальным) и духовным (идеальным). Человеческая душа изображена в ней в роли бедной странницы. Когда-то она пребывала в идеальном царстве Духа, но оказалась вне его. В ней осталось лишь смутное воспоминание об этом состоянии, и именно им она руководствуется в поисках обратной дороги. Сопровождающие Душу Желания — плохие попутчики. Они совлекают ее с истинного пути и ведут в страну Веселий, туда, где царствует Глупость, принявшая обличье Ложного Счастья. Ей удается привязать к себе Душу привычками. Но Размышление надевает на нее очки, показывающие все в истинном свете, и побуждаемая Врожденными склонностями душа с помощью Умеренности попадает в царство Добродетели и Гармонии — истинное царство Духа. Здесь нашло отражение типичное просветительское представление о том, что источник всех социальных несовершенств — прежде всего заблуждение, чтобы изменить социум, достаточно сделать интеллектуальное усилие и понять, что же происходит вокруг. Попытку преодолеть это представление сделал А. Н. Радищев. У него Прямовзора, хоть и снимает бельма с глаз царя, давая ему возможность увидеть свое окружение в истинном свете, говорит, что его слепота является следствием условий его жизни и воспроизводится ими, а не наоборот. В этой аллегории подчеркивается, что в мире чувств и эмоций душа находится лишь временно, истинное ее место в мире Духа-Абсолюта.

В одной из «восточных повестей», представляющих собой специфический полулитературный, полуфилософский жанр, смягчающий актуальность проблематики восточным колоритом, — «Путешествие добродетели» — это изложено уже почти в категориальной форме. Позволю себе привести это рассуждение, представляющее собой специфическую вставку в красочное повествование, полностью как небольшое дополнение к публикуемым текстам. «Если же душа, или как то последователи *Гельвеция* называют *прообразование первоначальных частиц*, смертна, то мы пред скота-

[25] Новиков и его современники: Избр. соч. / Под ред. И. В. Малышева. М., 1961. С. 178.

[26] Утренний свет. 1778. Ч. 3, август. С. 285—297.

ми гораздо унижены и не только способны наслаждаться природою, а по тому и по нескольких днях жития нашего для нас все будет равно, были ль мы украшением или посрамлением творения, старались ли мы приумножать число блаженных или несчастных, и тогда уже и самый гнуснейший смертный имеет власть освободиться из-под владычества Бога и человеков...

Существо наше состоит из пространства и движения различно прообразованного вещества, движение и пространство не могут никогда произвести мысль. Пространство есть разделимо, а разделимое не может быть простое. И, следовательно, в теле нашем есть по крайней мере единое *существо, имеющее пространство* и несоставленное, *которое просто* и обладает силой представления, соединяющего в себе все чувствования, понятия, склонности и желания наши. Все части, даже и самого тончайшего вещества, которые одна подле другой из действия и сопротивления в мертвом спокойствии находятся, да и искусством устроенный их порядок и совокупление в целом не могут произведены быть какою силою, которая являла бы свободную волю. Из частей недвижущихся не может никогда составлено быть какое-либо целое движущееся, а из искусства составленной чувственности сделаться душа. Веселие и скука, желание и отвращение, надежда и страх, счастие и бедствие не производят перемены мест. Скромность, человеколюбие, благосклонность, восхищение дружбы и высокое чувствование страха Божия — суть нечто более волнения крови.

Если же душа наша, как то мы видели, *есть существо от тела совсем отличное, то никогда уничтожиться не может*. Ничто не может уничтожиться, даже и в самом физическом свете, ничто не оканчивает совсем бытия своего. Все идет неприметными степенями от одного превращения к другому. Все беспрестанно пременяется. Течение премен уподобляется течению времени и равномерно так бывает неразлучно, что нет таких состояний, о коих бы сказать было можно, что они одно к другому ближайшие и что никакого промежутка нет между ними. Нет ни единого мгновения ока, в котором бы сказать было можно: „Се есть смерть". Все перестает неприметным образом, и живые части *превращаются* беспрестанно во гниющие, а сии паки в живые.

Ежели душа наша долженствует умереть, то или все законы естества должны разрушиться, и она со всеми ее беспрестанно действующими движениями вдруг перестать, или она, подобно как и тело, подвержена тихим и мало-по-

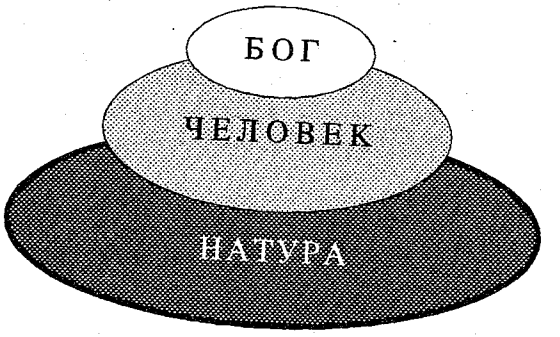
малу следующим превращениям и бесчисленным преобразованиям. А когда, как то мы видели, нет ни единого мгновенья ока, в котором бы сказать было можно: „Теперь душа умирает", то, следовательно, необходимо должна она *продолжаться*, хотя чувственные орудия, чрез которые она действовала, уже и превращены будут.

Что душа и без помощи чувств действовать может, сие доказывается сном. Ежели ж душа во время жизни тела нашего любила мудрость и добродетель, красоту и совершенство, то продолжающееся бытие ее будет не что иное, как беспрерывное созерцание Божества и небесное веселие, добродетельных человеков ангельской радостью награждающее.

Человек вырабатывает врожденную ему силу мыслить с достойной удивления скоростью. При каждом чувствовании изливается к нему множество познаний, кой человеческий язык изглаголять не может. Способности его произрождают остроту, разум, рассуждение, силу мыслить, чувствование прекрасного и хорошего, великодушия и добродетели. Не было еще человека, жившего во благодетельном обхождении с подобными ему, который бы оставил землю сию, не сделавшись *совершеннее*, нежели каковым пришел в оную. Как же все оные божественные совершенства, достигнувши последней степени зрелости, превратятся в ничто, не оставя по себе ни малейших следов, что когда-нибудь они были? Малейшая солнечная пылинка не может потеряться, а оные совершенства неужели должны навеки исчезнуть?».[27]

В предельно четком виде предстает учение о тройственности человека у И. Г. Шварца — одного из идейных лидеров мартинистов. Он полагал, что человек представляет собой единство не двух, а трех начал — духа, воспринятого от Бога, души — самостоятельной и присущей только человеку стихии, и тела, полученного от природы. Человек — это троякий магнит (физический, духовный, божественный), причем три начала, его составляющие, «противоборствуют одно другому и из всегдашнего противоборствия их происходит наше нравственное страдание».[28]

Шварц представляет себе душу как некое дерево, растущее одновременно вверх — в духовный мир и вниз — в телесный. Человек, таким образом, является неким связующим звеном между мирами Духа и Вещественности. Связь между этими мирами может осуществляться только через него. В определенном смысле он является центром бытия, соединяя два, находящиеся в разных измерениях мира. Связав человека с основными субстанциями, Шварц создает динамическую модель взаимодействия противоположных начал и объясняет с ее помощью духовный мир человека, в том числе его психику. Так, у сангвиников и флегматиков преобладают «чувственные ощущения», у холериков — «звездное», «умственное», у меланхоликов — «нравственное», «совестное».



Шварц пытается графически изобразить свою мысль. Его чертеж представляет собой цепочку четырехугольников, соприкасающихся вершинами. Два верхних обозначают мир степени восхождения в мир духа, два нижних — восхождение от неорганизованной «материи четырех стихий» к «жизненным духам» и «тончайшему свету».[29] Тремя основными составляющими являются Дух, Душа и Тело. Анализируя чертеж, Шварц пишет: «Сей дух образуется самими нами. Он образуется в нас произрождением в возможности, но еще не в действии. Дерево растет вверх и вниз, так равно и с человеком: он растет над собою в материальный мир и под себя корнем своим в духовный мир; чем крепче, сильнее дерево в корне, тем вернее и прочнее его существование».[30]

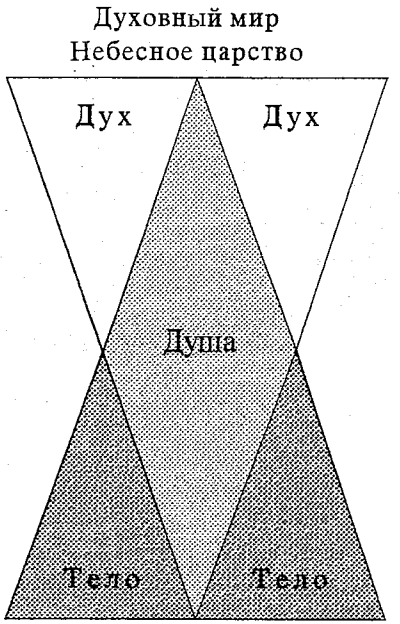
Фигура, использованная Шварцем, представляет собой

[27] Путешествие добродетели // Утренний свет. 1778. Ч. 3, июнь. С. 106—110.

[28] Цит. по: *Незеленов А.* Литературные направления в екатерининскую эпоху. СПб., 1889. С. 164.

[29] См.: Разные замечания покойного Шварца (РО РНБ ОШ 112. С. 2). Рукопись представляет собой конспект лекций И. Г. Шварца, но, вероятно, Незеленов пользовался другим конспектом, поэтому лучше обратиться к тому и другому источнику, они в ряде случаев дополняют друг друга.

[30] Там же. С. 2.

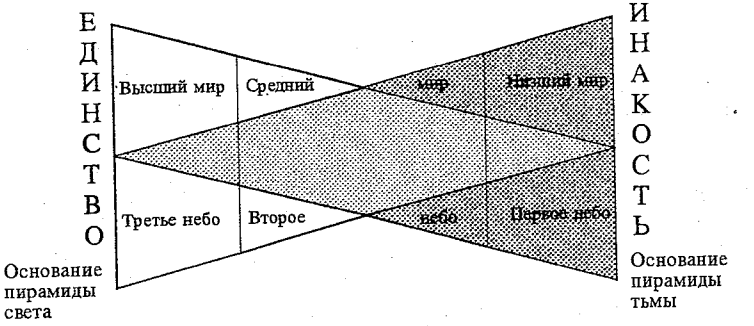


своеобразную развертку чрезвычайно популярного у масонов символа — «щита Давида». Соотношение трех начал отображено в ней двумя взаимопроникающими треугольниками, которые можно представить следующим образом.

Данная схема дает прекрасный образ взаимопроникновения противоположных начал, своеобразное графическое выражение диалектики. В философской системе Шварца она выполняет не только дидактический, но и ритуальный характер.

Символ, лежащий в основании графического контекста Шварца, имеет большую смысловую нагрузку. Для объяснения способа соединения противоположных начал он используется в неоплатонизме, например Н. Кузанским.[31] С помощью этой модели, получившей название фигуры «П», «пирамиды света», или «парадигмы», Кузанский анализирует «единство—инакость», «свет—тьму», «Бога—ничто», «потенциальность—актуальность» и т. д., делая их основа-

[31] Указанием на это обстоятельство я обязана М. И. Микешину.



ниями взаимопересекающихся пирамид. Кузанец интерпретирует соотношение тела и души следующим образом: «Возьми фигуру „П“ и сделай единство душой, инаковость телом. Телесность переходит вверх, в духовность, дух вниз, в телесность. Поскольку нисхождение духа есть восхождение тела, ты должен связать воедино то и другое, понимая различие тел из различия душ так, чтобы одновременно строить предположения о различии душ по (различию) тел».[32] Фигура «П» у Кузанского представляет универсальную модель объяснения мира. Исходными категориями при этом являются понятия света и тьмы.

«Бог, будучи единством, представляет собой основание пирамиды света: основание пирамиды тьмы есть как бы ничто, — пишет он. — Все сотворенное, как мы предполагаем, лежит между Богом и ничто. Поэтому, как ты наглядно видишь, высокий мир изобилен светом, но не лишен тьмы, хотя тьма кажется исчезнувшей в свете из-за его простоты. В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света; однако фигура обнаруживает, что этот свет во тьме скорее скрыт, чем проявлен. В среднем мире соответственно средние свойства, так что если ты исследуешь промежутки порядков и пространств, то делай это посредством подразделений. Я хочу, чтобы ты всегда помнил о часто повторяемых словах: пусть изображенная здесь фигура не приведет тебя к неверным представлениям, поскольку ни свет, ни тьма не должны предполагаться в иных мирах такими, какими ты их видишь в чувственном мире. Помня об этом, используй эту фигуру во всех исследованиях».[33] Она показывает не только противоречивость мира, но и его троичность. Вселенная состоит из духовного мира, периферийного, «наите-

[32] *Кузанский Н.* Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 247—248.
[33] Там же. С. 207.

лесного» и из среднего. «Центром первого мира является Бог, центром второго — разум, центром третьего — рассудок. Чувственность есть как бы полностью телесная оболочка третьего периферийного мира».[34]

Так же как и Кузанец, Шварц активно использует образ света в своей гносеологии. Соответственно трем началам в человеке есть и три «света»: «свет натуры», или свет тела, плоти; «свет душевный» — «ангельский», или «каббалистический» свет, т. е. разум; «свет божественный», или Святой Дух. «Свет натуры» — это «источник жизни всех сотворенных материальных вещей, истинно действующая сила, истинная магнетическая сила и електрическая сила. Он есть риза Всемогущего. Кто видел сей свет во всей натуре светящимся, — знает силу и действие его, умеет фиксировать и концентрировать его, тот есть истинный знатель натуры» — «маг».[35] Этот свет тождествен добру, он есть «жизнь, радость, наслаждений преисполненное ощущение. Во всех тварях, где он светится, он есть сладкое ощущение собственного бытия или по крайней мере покой и гармония».[36] Он «материализуется», «отвердевает» в золоте и бриллиантах.

Образ золота возникает у Шварца не случайно. Золото в системе масонских символов — это не просто предел алхимических стремлений, который, согласно их социально-утопической концепции, должен сделать всех богатыми, но и символ света, познания, просвещения. Превращение простых металлов в золото с помощью философского камня можно представить как аллегорию познания, достижение истины через философию. «Враг рода человеческого» недаром назван «князем тьмы», он антипод не только Бога, но и «всюду проникающего света». Царство тьмы представляет собой смерть, разрушение, тлен. Смерть и разрушение представляют собой все грубые чувственные наслаждения, например объедение, пьянство, невоздержание, болезнь, расслабление, «проклинание собственного бытия» и т. п. Этот свет — воплощение познания природы, он дает возможность познания тварного мира: «Через сей свет мы познаем втечение натурального неба, сигнатуру вещей, язык натуры, истинную астрологию и пр. Сей свет есть земное

[34] Там же. С. 217.
[35] Разные замечания покойного Шварца. С. 11.
[36] Цит. по: *Незеленов А.* Литературные направления в екатерининскую эпоху. С. 164—165.

небо; он есть натуральное втечение...».[37] Однако это лишь первый этап познания. Жизнь, устроенная в соответствии и согласно сиянию этого света, — жизнь языческая.

Более высокая степень премудрости — познание «света душевного», или «каббалистического», существующего в «невидимых тварях» — ангелах, духах, человеческих душах. Свет этот «скор, проницающ, яко мысль». Благодаря ему мы можем понимать Священное Писание, судьбу. Именно «каббалистическим образом» говорили пророки, и, только будучи озаренными этим светом, мы сможем постигнуть содержание их поучений. Через этот свет Бог говорил с Моисеем, именно он имеется в виду в Священном писании, когда речь идет о Фаворском свете. «Сей свет учит нас смыслу священного писания и всем святым вещам, познавать будущее и определение Божия и Мессию. Через сей свет учиняются нам возможными Соломоновы писания — псалмы. Сей свет есть сверхнатуральное небо, рай, influento divina... Сей свет есть втечение и действие Святого Духа — луч его».[38]

Высшей субстанцией света является божественный свет, и имеющий его в себе есть истинный «богослов». «Кто имеет сей свет, тот есть в Боге и Бог в нем, он ощущает присутствие его» и может беседовать с ним «как с другом своим».[39] Ему открыто высшее понимание, ибо «учение сердечное», постигнутое им, выше «учения разума». Знание, постигаемое через такое учение, есть знание непосредственное и полное, ибо «истина не может быть доказываема, она есть воззрительна — ее чувствуют».[40]

Троичность мира, согласно Шварцу, гармонически перекликается с тремя началами человека. Дух соответствует царству людей, душа — царству животных, тело — царству растений. Те, кто «предает себя грубому телесному чувствованию», уподобляются растениям, предающие себя «наружным чувствованиям» (созерцанию искусств, например) «перестают размышлять», их можно сравнить с животными. Живет «по-человечески» лишь тот, кто господствует над душой и телом, «отвлеченно размышляет» и не «чувствует ничего наружного».[41]

[37] Разные замечания покойного Шварца. С. 12.
[38] Там же. С. 14.
[39] Там же.
[40] Там же. С. 21.
[41] Цит. по: *Незеленов А.* Литературные направления в екатерининскую эпоху. С. 166.

Познание мира, по Шварцу,— это не накопление некой информации, а изменение образа и способа жизни. Усвоение нового (или иного) меняет структуру воспринимающего субъекта, «сливает» его с объектом, осуществляя их единство. Поэтому качественной определенностью обладает не только познавательный процесс, но и субъект познания. Шварц выделяет три ступени познания мира, на каждой из которых царит свой тип познающего субъекта. Это Маг, Каббалист и Теолог. Маг может познать лишь мир природных явлений. «С ним натура говорит во всех тварях через своего Духа, свои знаки — сигнатуру, через втечение тверди. Магия есть натуральный свет и натуральный дух».[42] Объектом познания Каббалиста является мир духов, пневматологическая реальность. «Сей познает ангельский свет и ангельскую силу... Каббала есть сверхъестественный свет и Дух, ангельский свет».[43] Высшая степень познания доступна лишь Теологу, который имеет «собеседование божественное, дружелюбно и тайно беседующее с ним. Теология есть свет Божий, Святой Дух».[44]

Таким образом, познание есть приближение к Богу, отождествление себя с Богом, слияние с Богом и, наконец, ощущение себя Богом. Проводя далекую, но не невозможную параллель (неоплатонизм—Платон—древние религии Востока), можно увидеть в этом рассуждении своеобразный аналог представлениям ведической религии или брахманизма о мокше или нирване, слиянии души, прошедшей круги сансары с Брахмой и заканчивающей в нем свой путь. Сами масоны не только не исключали «восточных» корней своего учения, но и прямо указывали на них.

Непосредственная связь с Востоком имеет, конечно, мифологический характер, но вполне можно выстроить дальнейшую цепочку влияний (Дионисий Ареопагит—византийское православие—древнерусские мыслители), которая соединяет не только «Запад с Востоком», но и «Запад—Восток» с Россией.

Теоретическими исследованиями, «работами» занимались в масонских ложах в основном интеллектуалы типа С. И. Гамалеи, И. В. Лопухина, И. П. Елагина, И. Е. Шварца и др. До основной массы «братьев» учение доходило в популяризированном виде, что превращало уточненную логику неоплатонического дискурса в вариант религиозного учения. Поэтому,

[42] Разные замечания покойного Шварца. С. 14—15.
[43] Там же. С. 15.
[44] Там же.

перефразируя тонкое замечание Ницше, можно отметить, что неоплатонизм русских масонов XVIII в. соединил философию с религией и стал философской религией избранных.[45]

В одном из сочинений, помещенных в новиковском журнале «Вечерняя заря», с характерным названием «Философическое рассуждение о Троице в человеке, или опыты доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит 1) из тела, 2) души и 3) духа» прямо указывается, что исследование, предпринятое в этой области, носит чисто гипотетический характер и является, скорее, интеллектуальным упражнением или «только опытом вероятного доказательства».[46]

Представители более характерной для России метафизической школы, в частности университетской науки, не разделяли подобных взглядов на количество сущностей или субстанций в мире. «Человеческое» в их представлении не столько особое качество, сколько гармоническое соединение противоположных начал, «двуединство», придающее существующим отдельно душе и телу целесообразность и дающее возможность в полной мере проявляться скрытым в них качествам. Во всяком случае, предполагается, что процесс познания возможен лишь тогда, когда они соединены: «Ни душа без тела не может иметь понятий о вещах, ни тело без души чувствовать, в чем и состоит крепчайший оный союз души с телом и неразрывное сопряжение».[47] Метод образования нового качества из сложения противоположностей был в некоторой степени предопределен самим характером русской духовности, отсутствием в ней третьей, нейтральной сферы.[48] Поэтому выход из оппозиции в какую-то третью область или умножение оснований бытия до трех,

[45] Ницше пишет: «Христианство не что иное, как платонизм для народа», в более ранней редакции — «оподлившийся платонизм» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Предисл. к публ., пер. и примеч. А. В. Михайлова // Вопр. философии. 1989. № 5. С. 123, 147, примеч.

[46] Философическое рассуждение о Троице в человеке, или опыты доказательства, почерпнутого из разума и откровения, что человек состоит 1) из тела, 2) души и 3) духа // Вечерняя заря. 1782. Ч. 1, апрель. С. 268.

[47] *Аничков Д. С.* Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений. М., 1770. С. 11.

[48] См.: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры.

снятие противоположностей для нее часто невозможно. Отсюда многозначность, «полиистинность» русской культуры, не находящая завершения в какой-то одной (единственной) центральной идее. Неустойчивость рождает движение, поэтому философская теория всегда в процессе формирования, становления, постижения. Для адекватного усвоения ее необходима адекватная стратегия чтения и понимания.

Мышление противоположностями не было чуждо философской мысли XVIII в. Естественно, что попытка выражения противоречия в понятии принадлежит не только русской философии. Конечно, они не могли быть сформулированы явно. Мысль фиксировала наличие противоречий бытия, но не могла вырваться из плена методологических запретов, трактующих противоречие как границу возможного познания. Между тем эпоха Просвещения пыталась выработать свои способы преодоления таких запретов. Это своеобразное мышление парадоксами (Дидро), антиномиями (Кант), противоположностями (Гегель).[49] В традициях русского философствования не было тенденции разъединять противоречивые явления, для того чтобы их понять, а тем более находить для этого соответствующие словесно-понятийные эквиваленты. Скорее, наоборот, свойственная ему метафоричность предполагала, что противоречия рассматриваются внутри одного, достаточно широкого понятия, могущего выразить все степени их развития. Такой подход приводил, конечно, к некоторой неопределенности, размытости, более того, он выражался чаще поэтическим тропом, нежели выверенной логической формулой, но зато был незаменим, когда речь шла об изучении объектов с неразвившимся противоречием, невыявленными сторонами, тенденциями и направлениями развития.

Метафорический способ философствования не укладывался в рамки традиционного научного трактата с необходимыми для его построения универсальными понятиями и правилами строго логического вывода. Метафора всегда многозначна, она включена в текст, предполагающий в свою очередь широкий контекст — политический, социальный, интимно-психологический или какой-то иной. Поле значений метафоры должно быть обозначено, иначе текст, в котором она царит, теряет всякий смысл. Метафора расцветает в ауре порождающей ее культуры, при перенесении ее

[49] См.: *Длугач Т. Б.* Философия Дени Дидро и проблемы развития диалектики: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1987.

в другую, чуждую среду, она может утратить свои смыслы. Именно поэтому метафорические тексты обладают ярко выраженной привязанностью к историческому, национальному, церковно-религиозному, социальному пространствам и требуют не только понимания предмета, но и вхождения в культуру.

Метафорическое мышление, свойственное российскому менталитету, требует особого типа понимания: знания реалий, чтения «между строк», анализа текстологических символов «объемного» восприятия. Характеризуя особенности усвоения политических аллюзий, Я. Б. Княжнин пишет в «Отрывке из толкового словаря»: «Читать можно трояким образом: 1) читать и не понимать, 2) читать и понимать, 3) читать и понимать даже то, чего не написано».[50] Выводы предоставлялось делать самому читателю, а предпосылки для них могли присутствовать в тексте в неявном, метафоризированном или аллегоризированном виде. Именно поэтому русская философская мысль отличается нехрестоматийностью, основные ее идеи можно изложить, но далеко не всегда представить соответствующими выдержками. Ее отличает жанровое разнообразие при определенной внутренней целостности и единстве решаемых задач. Произведения, принадлежащие разным авторам, как бы взаимодополняют и взаимополагают друг друга. Данное издание представляет собой попытку представить проблему в ее разностороннем отражении, хотя рассуждения о душе велись в неизмеримо более широком контексте поэтических открытий, мистических откровений и конкретных рекомендаций.

Метафорические тексты тяготеют к литературным формам выражения, отсюда — постоянная нагруженность философским содержанием русской литературы, литературной критики и поэзии. Очень часто авторы ставили целью не художественное самовыражение, а формулировку или пропаганду социально-политических или философских идей. Стремление к метафоризации породило множество промежуточных форм, лежащих в маргинальном пространстве между трактатом и поэмой, разнообразило жанры выражения философских идей. Это уже упоминавшиеся «восточные повести», «письма к приятелю» (размеры которых колебались от нескольких страниц до нескольких томов),

[50] *Княжнин Я. Б.* Отрывок из толкового словаря // Соч. СПб., 1848. Т. 2. С. 672.

представленные в нашем издании сочинениями М. В. Данилова и В. А. Левшина, «путешествия», «сны», аллегории, «политические романы», литературные апокрифы, моральные рассуждения и рекомендации, комментарии и предисловия к переводам, составлявшие порой значительную часть издаваемого текста, преамбулы к естественнонаучным сочинениям и т. д.

Особый жанр составляли «речи» или «слова», произнесенные по поводу того или иного события (юбилея царствующих особ, торжественного акта в учебном заведении и т. п.), представляющие собой цельные теоретические произведения, заключенные в рамку официально-ритуальных обращений. Они осуществляли переход к теоретическому не от поэтического, а от риторического и обычно отличались выверенными объемами, проверенными силлогизмами, строгой терминологией. В нашем издании— это сочинения Д. С. Аничкова.

Рассматривая философское познание как познание причин, мыслители видели первоначала любой науки в метафизике, а цель последней — в совершенствовании духовных качеств человека: «Все познания, все смешения идей и мыслей, или как их называют, умствования, при величайшем качестве творить их, должны быть названы бесполезным ума буйством, паче, нежели мудростью; если не клонятся к истинному счастию человечества».[51] Знание нужно для того, чтобы лучше понять цель тварного мира и сознательно идти к этой цели.

Одним из распространенных философских жанров XVIII в. был диалог, особую популярность он приобрел в России, что усиливалось традициями древнерусской литературы. В нашем издании он представлен «Разговором о бессмертии души» М. М. Щербатова, который нередко выражал свои идеи именно в такой форме.[52]

Диалог дает особые возможности философствования. Он позволяет высказывать одновременно противоположные тезисы, не впадая при этом в противоречие. «Расщепление»

[51] *Панкевич М. И.* Слово о подлинной цели математических наук и о сообразном ей расположении упражнений в оных, говоренное июня 30 дня, 1792 года // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами оного. М., 1820. С. 394.

[52] См.: *Щербатов М. М.* Умной разговор // Неизданные соч. М., 1935. С. 159—164; Разговор между двух людей о любви к отечеству // Учен. зап. ЛГУ. № 339. Сер. филол. наук. Вып. 72. 1968. С. 203—207.

философствующего субъекта не обязательно ведет к появлению двух равноценных. Их голоса могут быть и неравноценными, и неравноправными, именно так, как это бывает в жизни. Иногда, как в приведенном «Разговоре» Щербатова, один из участников диалога высказывает основную мысль автора, а его собеседник вносит элемент аранжировки. Его реплики обозначают направление рассуждения, позволяют уточнить смысл сказанного, расчленяют теоретическое изложение на отдельные смысловые куски — тезисы, задают структуру произведения. Вообще беллетризированное «квантование» философского текста по «письмам», «рассказам», «вставным историям», «снам», «размышлениям по случаю», «мнениям» чрезвычайно характерно для российских философских текстов. Основная идея автора предстает в антураже художественного обрамления, что популяризирует ее, не снижая теоретического уровня.

Проблема популяризации чрезвычайно актуальна в век Просвещения. Добытое в результате интеллектуального усилия знание должно быть во что бы то ни стало донесено до читателя. Постигая истину, мыслитель выполняет долг перед собой, это его частное дело, в распространении ее — заключается его долг перед обществом.

Формула человеческой жизни, или вечная истина мира, чрезвычайно проста: добродетель должна быть награждена, а порок наказан. Но метафизические рассуждения неочевидны, как же сделать эту истину доступной всем? «Каким образом возможно объяснить ее простолюдину, который не имеет случая дух свой образовать для таких отвлеченных чувствований?»[53] — вопрошает И. Г. Шварц. Он полагает, что истина должна выражаться в понятной всем форме метафор и символов: «Персианину объясняют узким мостом, непросвещенному христианину адским огнем. Кто искоренит сии предрассудки, толь мудро первыми великими учителями, яко симболическое представление употребленные, тот есть злодей. Он разрушает те огненные маяки, посредством которых миллионы душ прибыли благополучно к райской пристани».[54]

Вместе с тем институциализирующаяся философия, обращенная к «просвещенному» читателю или преподаваемая в учебных заведениях, требовала четких и ясных формули-

[53] Цит. по: *Незеленов А.* Литературные направления в екатерининскую эпоху. С. 169—170.

[54] Там же. С. 170.

ровок, научности стиля, однозначности понятий. Это создавало определенные сложности, ибо в российской мыслительной традиции отсутствовали специальная философская терминология и аналогичный западноевропейскому категориальный аппарат. Автор одного из первых популярных пособий, вводящих русского читателя в круг проблем европейского философствования, Г. Н. Теплов признавался, что он «вынужден о философии не философскими словами говорить»[55] или обращаться к чужому, но «ученому» языку. У Теплова перед глазами был прекрасный пример. Христиан Вольф, учение которого он активно пропагандировал в России, широко пользовался новой и непривычной терминологией, позже полностью вошедшей в философский лексикон. «Вольф, профессор, — пишет он, — за свои переводные слова философские был от многих, а наипаче от Лейпцигского университета посмеян, а ныне нигде так, как в Лейпциге в университете, вошли слова его перевода в употребление. То же случиться имеет и в русском языке».[56] Действительно, Христиан Вольф впервые стал философствовать по-немецки, тогда как Лейбниц, например, полагал, что немецкий язык (как парадоксально звучит это сейчас!) не приспособлен для выражения философских мыслей, и писал свои сочинения по-латыни или по-французски. Вольф разработал или ввел в научный обиход ряд терминов, широко использующихся и в современном «цеховом языке», например «дуализм», «плюрализм», «монизм», «онтология», «психология», «телеология» и т. д. Философия Вольфа в явном или неявном виде была популярна в России чрезвычайно, вольфианство преподавалось в российских университетах фактически на протяжении двух с половиной столетий.[57] Став в Германии своеобразным «философским» Лютером, он спровоцировал обращение к философствованию на национальном языке и в России.

Сочинение Теплова предваряет «Объявление слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются».[58] Обычно такие словари составляли неотъемлемую часть переводных книг по философии.[59] Характерно, что в качестве неупотребительных слов оказываются отнюдь не специальные термины — «онтология», «дуализм», «пневматология» и т. д., а понятия, реально существующие в русском языке, но имеющие в нем смыслы, далекие от четкой определенности категорий, такие как «бытие» (ens) и «бытность» (existentia), «вещество» (substantia) и материя (materia), а также «движение» (motus), «образ» (modus), «разум» (ratio) и т. д. Эта ситуация, как и вообще проблема системы категорий русской философии, заслуживает пристального внимания и тщательного исследования.

Попытки переводить термины буквально (номиналисты — словесники, реалисты — вещественники, умозаключение — винословие, философия — любомудрие, логика —словесница, физика — естественница, метафизика — преестественница и т. д.) делались лишь в первой трети XVIII в. и не получили широкого распространения. Главной причиной служило отсутствие в русском языке соответствующих эквивалентов. Традиционным для рассуждения об абстрактных сущностях был старо(церковно) славянский язык, смешение которого с новорусским создало «высокий штиль» (М. В. Ломоносов) или «stylus sublimus» (Ф. Прокопович), способный воспеть «чудесные, бессмертные деяния богов или деяния человеческие, но достойные удивления... наконец все самое примечательное и выдающееся в своем роде».[60] Именно понятия церковнославянского языка представляют собой «сокращенные мысли», способствующие «сильному изображению идей важных и высоких».[61]

Насильственная секуляризация философского языка, ставшая косвенным результатом введения в 1704 г. гражданского шрифта и церковной реформы 1721 г., лишила философскую мысль возможности адекватного выражения, что усугубило сложности усвоения западной культуры. Переводчикам приходилось или скрупулезно описывать каж-

[55] *Теплов Г. Н.* Знания, касающиеся вообще до философии... С. 75.
[56] Там же. С. 60.
[57] См. об этом: *Артемьева Т. В., Микешин М. И.* Христиан Вольф и русское вольфианство // Философские науки. 1990. № 1. С. 64—74.
[58] *Теплов Г. Н.* Знания, касающиеся вообще до философии... С. 14.
[59] См., например: *Швеллинг И. Э.* Бессмертие души основательно против безбожников и скептиков доказанное... СПб., 1779. Переводчик Александр Фрязиновский счел необходимым дополнить издание, приложив к нему «Роспись неупотребительным словам на российском языке содержимым в книге о „Бессмертии души“».
[60] *Прокопович Ф.* De arte rhetorica // Вомперский В. П. Стилистическое учение М. И. Ломоносова и теория трех стилей. М., 1970. С. 197.
[61] *Ломоносов М. В.* Предисловие о пользе книг церковных // Избр. произв.: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 200.

дое понятие, что было, конечно, малоэффективно и неизбежно отвлекало от усвоения основного содержания, или использовать иностранные термины, которые, будучи терминами другого философского «мира», неизбежно воспринимались как метафоры.

Впрочем, в определенном смысле традиция обращения к старославянскому языку для выражения абстрактных положений, понятий и рассуждений на «возвышенные», далекие от обыденности темы способствовала восприятию греко-латинской терминологии. Казалось вполне естественным, что философская категория должна быть выражена на особом, сакральном, «ином» языке. Одним из первых по этому пути пошел А. Кантемир, переводя «разговоры о множестве миров» Фонтенеля в 1730 г. Правда, он вынужден был объяснять чуть ли не каждое понятие, в том числе такие, как «философия», «логика», «ифика» («этика»), «физика», «метафизика», «система», «идея», «материя», «натура». Для того чтобы передать философское значение слова «вихрь» (tourbillion), ему пришлось воспроизвести довольно длинный пассаж из сочинения последователя Декарта Пьера Регис, т. е. помещать это слово в контекст картезианской системы.

В «Слове о мудрости, благоразумии и добродетели» В. К. Тредиаковского на 79 страницах in quarto приводит более двухсот латинских и греческих терминов, проясняющих смысл текста. Кроме того, в примечаниях к своему эссе он помещает «французский с греческого перевод философским званиям, в сем „Слове", употребленном по-славенски, сделанный нарочно в пользу умеющих и знающих по-французски, для лучшего им понятия оных знаний». Предусмотрительность Тредиаковского оказывается актуальной и для современного читателя: как иначе можно понять, что под «простым опытом» он понимает историческое и эмпирическое знание (historico, empirico), а под «основательным» — философское и научное (philosophico, scientifico), под «существом» — субстанцию (substantia), под «естественностью» — сущность (essentia), под «образом тел» — форму (forma), под «подлежащим» — субъект (subjectum), под «нижайшими свойствами сущего» — атрибуты (attributum), под «основательным» — абсолютный (absoluta). Многие понятия он формирует как кальки латинских слов: «подлежащее» — субъект (subjectum, букв. «лежащий под»), «подложение» — предположение (suppositum, «подкладывать, подставлять»), смотреливость — созерцательность (circumspectio, «смотреть кругом») и т. п.

Порой без латинских эквивалентов трудно понять смысл фразы. Так, рассуждая об этапах познания, Тредиаковский пишет: «... мы по большей части *образованием* (курсив мой. — *Т. А.*) нашим о добре и зле судим, ибо *образование* не представляет вещей, каковы они сами в себе, но или их увеличивает, в чем состоит излишество страстей, или умаляет, а от сего недостаточны бывают пристрастия: одно твердое рассуждение знает их достодолжную средину».[62] Если не принять во внимание, что под образованием Тредиаковский понимает imagination (представление), то высказывание может приобрести совершенно иной, просветительский смысл.

Иногда с помощью латинских терминов Тредиаковский пытался решить проблему полисемии. Упорядочивая многочисленные термины с корнем «ум», он снабжает их различными латино-греческими эквивалентами. Так, «умственный» (rationalis) работает в системе категорий rationalis—moralis—naturalis (рациональный—моральный—натуральный или умственный нравственный—естественный), «умозрительный» (theoretica) помещается в систему theoretica—practica (умозрительный—деятельный), «умствовательный» (discursivum) находится в паре категорий discursivum—intuitivum (умствовательный—самозрительный, или в современном значении опосредованный—непосредственный). Вместе с тем «царственный престол ума», т. е. место, где находится душа, седалище души он называет fides mentes regia, «чистый разум»— purus intellectus, «разумность» — intelligentia, «ум» — mens. Для других гносеологических категорий Тредиаковский находит особые эквиваленты: «сила рассудительного размышления» — facultas reflexiue cogitans, «понятие» — idea, «рассуждение» — indictum, но «умственное рассуждение» — intuitium, а «благорассуждение» — prudentia.

В своем философском эссе знаменитый поэт пошел по пути универсализации понятий и передачи гносеологических оттенков с помощью терминов. Однако этот путь не завершился созданием единого философского языка, а остался в рамках его собственного индивидуального философствования. «Вокабулярий» Тредиаковского, как и другие языковые системы, не стал общепринятым, хотя и был

62 *Тредиаковский В. К.* Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Сочинения и переводы как стихами, так и прозою: В 2 т. СПб., 1752. Т. 2. С. 271.

тщательно разработан. Нормой философского языка, как, впрочем, и языка вообще, была полисемия, поэтому даже самая совершенная система, построенная на принципе взаимной однозначности понятия и выражающего его термина, не могла органично вписаться в существующую традицию.

Для философских текстов XVIII в. была характерна определенная вариативность в обозначении того или иного понятия. Так, индивидуальный выражается словами «неделимый, нераздельный, неразделимый, особенный, особливый, единственный, частный»;[63] индивидуум — словами «человек, люди, лицо, существо»,[64] объект — «вещь, предлежащая вещь, предложение, предмет, предлог, предлежащее»;[65] субстанция — «средство, тело, существенность, вещь, существо, бытность, самобытность, самостоятельность, само по себе пребывающее средство»;[66] представление — «умоначертание, образование, воображение, мечтание, мысль, умоброжение, умообразование, имагинация»[67] и т. д.

Именно неустоявшийся характер философской лексики определял ее попытки приобщиться к международной лексической системе, построенной на использовании «ученых» языков, прежде всего греческого и латинского. В особенности это касалось метафизики, которая в силу абстрактности формулируемых ею проблем тяготела к универсализации понятий, стремясь к выходу в некий внеисторический интеллектуальный космос, мир абсолютного понимания и постижения. Философские понятия не имели четко закрепленных терминологических эквивалентов, выражаясь целым букетом синонимов. Иноязычные термины, возникшие в другой философской традиции, как бы группировали эти синонимы, обозначали поля смыслов, но, не имея собственно эквивалента в языке, воспринимались скорее как интеллектуальные метафоры-образы, навеянные поэтикой европейского рационализма. Начиная с Петровской эпохи, «европейское» отождествлялось с политикой государственных преобразований, в какой-то степени было символом «передового», а несколько позже «культурного» и «образованного». Текст, уснащенный иностранными терминами, не только свидетельствовал о согласии с изгибами мысли философской школы, работавшей в этих понятиях. Он мог говорить о знании идей этой школы, показывая осведомленность и начитанность автора, а также его способность понять и воспроизвести определенную систему рассуждений, его возможность быть информированным, степень его «прогрессивности» или «реакционности». Таким образом, совокупность принятых в западных системах терминов не играла в русской философии роль категориального аппарата, а имела другой, хотя и достаточно важный для понимания смысл.

Одной из существенных черт метафизики, в том числе и российской, была аппеляция к авторитетам. Мнения отцов церкви, известных философов, таких как Аристотель, Декарт, Лейбниц, Хр. Вольф, служили аргументом в системе доказательств, использовались при подтверждении или опровержении того или иного теоретического положения. Насыщенность текстов такого рода ссылками может привести к выводу о его неоригинальности и несамостоятельности его автора. Однако обращение к признанным достижениям философской мысли и философским именам — характерная черта любой системы метафизики. Имя для нее — это указание на определенный способ рассуждений, своеобразная теорема, которую совсем не обязательно приводить каждый раз заново и полностью. Оно становилось символом «свернутого доказательства» и в таком виде присутствовало в тексте как необходимый компонент, «экономящий» время и избавляющий от тривиальных повторов.

Особенности структуры российского менталитета, особый тип рациональности, связанный со средневековой традицией аллегорического рационализма,[68] особым образом повлияли на структуру классической метафизики. Имя в ней стало выполнять роль не столько теоремы, сколько образа или, скорее, категории, выраженной таким своеобразным способом. Оно не находилось в жестком соответствии системе умозаключений, а указывало на определенный круг проблем. Главная задача имени — выразить отношение к нему автора текста, обозначить определенный этап, исторический тип философии, а также ее отдельные аспекты или целые пласты, вершины или тупики.

Использование имени в качестве категории не означает

---

[63] *Веселитский В. В.* Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII—начала XIX века. М., 1972. С. 72.

[64] Там же. С. 33.

[65] Там же. С. 60.

[66] Там же. С. 128—129.

[67] Там же. С. 139—141.

[68] См. об этом: *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси.

его деперсонификацию. Категории «Декарт» или «Христиан Вольф», «Лейбниц» или «Локк» по своему значению не сводятся к рациональным конструкциям. Это категории философского дискурса, но это также «славные», «славнейшие» и «славы достойные» мыслители, уста и перо которых рождают мудрые слова и мысли. Категориальная система философии, таким образом, предстает как беседа философов, а рассуждения в системе — как включенность в эту беседу. Убеждения, что «мнения правят миром», которыми проникнута эпоха Просвещения, вырабатывало особое отношение к творцу (Демиургу) такого мнения. Практически все метафизические тексты XVIII в. — это явные или скрытые диалоги, недаром жанр «разговора» был одним из любимейших. Получение выводного знания никогда не было целью российских философов. В текстах они демонстрировали уже сказанное путем явной или неявной цитации, но сопоставление этого «сказанного» рождало то, что А. Блок называл «несказа́нное» и что не могло быть получено в результате логического вывода. Цель использования чужих текстов состояла в соединении, столкновении их и фиксации искры божественного знания, на мгновение загоравшейся между ними, в преодолении пространственных границ и соединении Платона и Моисея Мендельсона, Августина и Декарта, Аристотеля и немецких пиетистов.

«Русский ответ на вопрос есть оставление вопроса открытым»,[69] — пишет Г. Д. Гачев. Это предельно парадоксальное высказывание полностью оправдано применительно к метафизике XVIII в. Для нее прежде всего важен сам процесс исследования, «размышление над», а не «приведение к». Законченное рассуждение с логическим выводом — это не итог метафизичествования, а его составная часть, «концепт», категория, кирпичик, из которого построено причудливое здание философствования. Мыслитель добывает материал для своей постройки в различных культурных рудниках. Он использует и античный мрамор, и добротный гранит Нового времени, и причудливые украшения, привезенные с Востока. Пользуясь законами гармонии, он составляет из голосов от сопрано до баса стройный хор, исполняющий «Осанну» Творцу и сотворенному им миру. Российская метафизика полифонична, ее мелодия это не соло виртуоза, а симфонический оркестр, где соединены все инструменты от ударных до струнных, порой антиномичные, взятые в паре (скрипка и барабан, арфа

[69] *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира. М., 1988. С. 310.

и труба), но слаженно звучащие в целом. Мы отчетливо слышим то один, то другой инструмент, то дуэт, то трио, основную мелодию и аккомпанемент, но тем не менее все исполнение объединено общей целью и подчинено одной дирижерской палочке. Бахтинское понятие «полифонизм», выработанное им в процессе анализа русских литературных текстов, как нельзя лучше подходит для характеристики философских произведений такого рода.

Сами русские мыслители XVIII в. никогда не оценивали свои взгляды как монистические. В границах возможных определений они называли себя дуалистами и эклектиками. Понятие эклектизм было еще лишено того отрицательного смысла, который был привнесен в него позже. В этом смысле характерна классификация, предлагаемая Тредиаковским, который разделяет философию (любомудрие) на догматическую, которая «твердые, сколь возможно в учениях полагает основания и бесспорные, или, по крайней мере, вероятные из них производит заключения», скептическую, которая «ничего определить и утвердить не покушается, но все во всегдашней безвестии и сомнении оставляет», и эклектическую, которая изображает «во всех писателях твердейше указанное».[70] Рассматривая главные оппозиции, сформулированные XVIII в.: материализм—идеализм, рационализм—эмпиризм, монизм—дуализм (плюрализм), российские мыслители не примыкали ни к одной из них. Они воспроизводили ход рассуждения, принятый в этих системах, соединяя их в своих философских трактатах. Это позволило первому историку русской философии архимандриту Гавриилу писать о «третьем направлении», считающем краеугольным камнем философствования рационализм, «соображенный с опытом».[71] Русская философия не отвергает одно учение, противопоставляя ему другое. Она может иметь систему авторитетов, но не запрещает мнение, расходящееся с авторитетным. Она стремится не к Выводу, а к Мудрости, поэтому все принимает и включает в свою систему. В такой ситуации терминологическое выражение общих философских понятий невозможно. Философская категория выражается не словом, а целым силлогизмом, концепцией, голосом автора этой концепции.

[70] *Тредиаковский В. К.* Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 252—253.

[71] *Гавриил, архим.* История философии: В 6 ч. Казань, 1840. Ч. 6. С. 23.

Формирование русской философии происходило в иных, нежели на Западе формах. Отсутствие сильной богословской и схоластической традиции не могло не повлиять на форму выражения русской философской мысли. Определенная независимость, вплоть до некоторой обособленности католической церкви в Средние века, дала ей возможность выработать особое умение обретаться в сферах высших абстракций и доходить до крайней степени умозрения в поисках бесспорных и неопровержимых истин. Действительно, чем абстрактнее рассуждение или понятие, тем больше оно может иметь интерпретаций в реальной практике и живой жизни, а следовательно, можно сказать, что оно ближе к некоей истине, раз и навсегда данной. Германия, давшая миру «классическую философию», испытала дополнительно колоссальный импульс, идущий от протестантизма. Размышления о смысле жизни, предопределении и гармонии мира были обязательны для каждого верующего, а не только узкого кружка профессионалов. Естественно, это отразилось на философии, которая могла позволить себе, не запятнав своей непротиворечивости, рассуждать о несоединимых явлениях.

Русские мыслители, и в рамках метафизики, не могли вполне преодолеть традицию метафорического, или аллегорического, мышления, даже в том случае, когда сознательно стремились к этому. Эта традиция достаточно ярко проявилась в исследовании вопроса о «разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих». Классическая метафизика знает три попытки ответить на этот вопрос. Первая — «система физического втечения» Аристотеля говорит о том, что между душой и телом циркулируют некие «жизненные духи», которые дают возможность соединиться «несоединимым началам». Другая, предложенная Декартом, получившая название «системы случайных причин», предполагает, что объединение не зависящих друг от друга субстанций происходит в Боге, который приводит в действие тело, когда в душе возникает желание что-то сделать, и наоборот, вызывает в душе чувства или желания, являющиеся результатом воздействия на тело. Согласно третьей — «системе предустановленной гармонии» Лейбница душа и тело действуют по заранее составленной Богом программе, всегда находясь в гармонии друг с другом, подобно тому, как часы показывают одно и то же время, хотя и не связаны друг с другом непосредственно.

Русским мыслителям наиболее приемлемой казалась

«система физического втечения», не разделяющая, а объединяющая противоположные субстанции. Особые свойства, которые позволяют душе, соединясь с телом, образовать новое качество, определены ее божественной сущностью. Бог соединен со всеми душами, но это не означает, что каждая из них получает от него только «часть» благодати или что душа является «частью» Бога. Отношения Бог—душа не есть отношения, могущие быть выраженными в понятиях части и целого, ибо духовная субстанция в отличие от телесной не обладает свойствами протяженности и не может быть делима.[72] Соотношения Бога и души — это отношения причины и следствия. Творя души «из самого себя», Бог как бы «возжег неугасимую вечную лампаду, от которой неисчетные миллионы лампад одна от другой бесконечно засвечиваются, не убавляя света от первозажженной всеобщей лампады: а по сгорении лампад угасшие огни возвращаются к своему первобытному или всеобщему естеству огня».

Нельзя представить себе Бога и как некую «душу мира», а соотношение Бога и мира как души и тела. Бог помимо гносеологического имеет важный онтологический, демиургический статус. Бог в российской метафизике не совпадает с философским Богом французских деистов. Он не столь «отстранен» от мирских дел, как последний, а как бы обладает некоторыми личностными качествами. Это не безучастный Создатель, абстрактный и безликий, а скорее властный, но добрый Отец. Отношения к Богу имеют некоторый оттенок социальности, это отношения сыновства и подданства. Закон, созданный Богом, существует не вне его, а внутри. Он сам является Законом, но не сводится к Закону.

«Русского Бога» невозможно выразить в понятии и ввести в круг других понятий, как равное им. Более того, теоретизировать по поводу объекта своей веры даже греховно, ведь это неявно предполагает, что философский метод более универсален, чем Творец. Поэтому в российской метафизике не нашли отражения «онтологические» аргументы, связанные с доказательством бытия Бога, равно как и сочинения, посвященные его сущностному анализу.

Бог рассматривается прежде всего как гарант и источник

---

72 «Если бы кто захотел сию разделимость распространить на Бога, — пишет А. Н. Радищев, — то стоил ли бы он единого на опровержение слова? — Улыбнемся безумию и замолчим» (*Радищев А. Н.* Избр. философские и общественно-политические произведения. С. 345).

знания, а звание — как залог достижения счастья. «Человек видит, что звание его требует обитать на земле, возделывать оную и употреблять в пользу плоды ее. Он вкушает сии, ибо они способны к этому кажутся, и по сей же причине одевается он кожами животных, и питается их мясом; ему не нужно испытывать естества сих вещей прежде оных употребления. Какая бы вышла для него польза, если бы он разумел, что такое есть солнце, прежде нежели начал ходить оным освещаемый; или бы знал естество камней прежде строения из них себе жилища... внутреннее обстоятельство сих вещей от него сокрыто, однако же ведает он, что оные полезны».[73] Человек отличается от других существ прежде всего тем, что обладает разумом. Познавая, он выполняет особую функцию, дарованную ему Богом: «Все, на что ни взглянешь, свидетельствует, что Бог поставил человека царем на земле над всеми прочими тварями, и дал ему разум, приводящий его в состояние нести свое правление. Хотя оный не имеет таковой быстрости, как птицы, кои помощию крыл своих в мгновение исчезают из глаз, и опять появляются; хотя он не имеет таковой силы, как звери, вооруженные рогами, острыми когтями и убивственными зубами; и что еще больше, природа не дала ему и одежды; он родился без перьев, без шерсти и без чешуи, чем бы охраниться от суровости погод; пристойна ли нагота сия для владетеля земли? Но он имеет разум, а потому он богат, силен и изобильно снабжен всеми надобностями. Разум научает его, что имеющееся у прочих тварей ему надлежит, что оные настоящие его невольники и что услуги их обще с его жизнью состоят под его повелением».[74] Природа без человека лишена смысла, а изобилие ее благ становится ненужным. «Человек есть средоточие дел Божиих на земле, он есть намерение оных, на нем утверждается все согласие оных. Возьми только разум от земли, представь себе, что человека нет на свете: в то мгновение исчезнет союз в делах Божиих».[75] В связи с этим познание приобретает дополнительный сакральный смысл. Познавая, человек реализует свое предназначение, совершает дело не только угодное Богу, но и приближающее к нему.

В это время существовало мнение (его высказывал

[73] *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Лвшнм к приятелю его Господину З***. Наст. изд. С. 236.

[74] Там же. С. 234.

[75] Там же. С. 235.

А. Т. Болотов), что божественный разум лишен активности, поэтому познание как процесс для него невозможно, ибо состояние незнания ему чуждо. Бог преисполнен знанием, находится в состоянии постоянного знания, «думания» о вещественном мире. Мыслить о каждой вещи «особо» — это задача человека, и если он не может обладать универсальным разумом Бога, то последний может обратиться к частному рассуждению человека. Человек — это «орган» Бога для создания единичности. В этом его важная роль в гармоничной картине бытия.[76] Душа дана человеку в том числе и для того, чтобы он мог познавать: «Душа наша есть не что иное, как такое начало, помощью которого человек мыслит, познает истину, желает добра и о своих понятиях имеет сведение, называется притом разумной для того, поелику она узнает последующее, видит начала и причины вещей и оных продолжения и последования, сравнивает подобия и приноравливает оные к настоящим видам и присовокупляет к тому будущие»,[77] она дает возможность «понимать вещи и рассуждать об них, то есть познавать в них истину и различать ее от ложного».[78]

Несмотря на ту огромную роль, которая отводилась разуму в системе представлений русских мыслителей XVIII в., они категорически отрицали крайности рационализма, в том числе теорию врожденных идей: «Чтобы врожденные о вещах идеи в нас находились, сего допустить не можно», а также «если бы в нас находились врожденные понятия, то бы все люди о всех вещах одинаковое имели понятие».[79] Одной из наиболее распространенных причин заблуждения являлся субъективизм («самолюбие»): «Мы почти никогда не рассуждаем о вещах по их сущности, но большею частью при всяком рассуждении имеем отношение к самим себе».[80] Ошибочное мнение о том, что наши суждения «ясны и достоверны», приводит к тому, что «столь долго в презрении находились многие преполезные средства и достовернейшие опыты, поколику, излишне уповая на самих себя, люди не мало о изобретении оных не старались, но думали, что все

[76] См.: *Болотов А. Т.* Детская философия, или нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми, сочиненное для поспешествования истинной пользе молодых людей. М., 1776. Ч. 1. С. 219—231.

[77] *Аничков Д. С.* Слово о невещественности души... С. 95.

[78] *Кандорский И. М.* Наука о душе... С. 171—172.

[79] *Аничков Д. С.* Слово о свойствах познания человеческого... С. 5.

[80] Там же. С. 17.

подвержено одному токмо их разумению».[81] Разделяющие же теорию врожденных идей «внутренне веселятся и других уверяют, что они никакому учителю и никакой школе ничего не должны, но все получили от природы».[82]

Разум не может быть единственным источником знания, не меньшая роль должна отводиться и чувствам. «Кто может мне истолковать, для чего мои чувства меньше меня обманывают, нежели мой разум? — восклицает анонимный автор. — Я розу не принимаю за алмаз; но всякий день малые причины принимаю за великие, а посему мне кажется, что больше находится истины в самих предметах, нежели в моем разуме, который их сравнивает».[83]

Крайности эмпиризма и сенсуализма также подвергались русскими мыслителями критике. Д. С. Аничков даже посвятил этому целую работу «Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства», опубликованную в данном издании. Главным и наиболее сильным был аргумент о несовершенстве чувственного познания: чувства могут обманывать нас в силу каких-то внешних обстоятельств и их собственной слабости. Кроме того, одним только чувством невозможно постигнуть сущность «бестелесных» вещей, например, математические или же нравственные правила, идею духа, Бога, само понятие «идея» и т. д. Для истинного познания необходимо объединить усилия нашего разума с данными чувств: «Двояким образом ум наш в рассуждении понятия о вещах действует: то есть, непосредственно оным понимаем мы вещи телесные, образоразличия и случайные разных существ принадлежности; посредственно ж, или через посредство чувствуемых вещей понимаем мы вещи бестелесные, моральные и всеобщие вещей принадлежности».[84]

Познание представляет собой двуединый процесс. Познавая окружающий мир, человек начинает с таких вещей, «которые подвержены его чувствам, но чувства представляют ему только одно их бытие и внешние свойства. Разум дополняет сей недостаток: он входит в причины, внутренние

[81] Там же. С. 18.
[82] Там же.
[83] Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах // Покоящийся трудолюбец. М., 1784. С. 72.
[84] *Аничков Д. С.* Слово о свойствах познания человеческого... С. 3.

качества и как взаимное между собою, так и к состоянию человеческому отношение известных ему телесных и бестелесных вещей».[85]

Человек рождается, не имея никаких понятий, и приобретает их в процессе жизненного опыта: «Мы на сей земной шар вступаем, не имея еще никакого ни о чем понятия, а потом постоянно снискиваем идеи вещей телесных, от которых уже наконец отвлекает понятие вещей бестелесных; то есть ум наш, по врожденной своей способности, невидимые вещи познает из видимых, от особенных вещей отвлекает всеобщие понятия, о будущем рассуждает из настоящего и из бытия вещей сущих понимает о невещественных».[86]

Дилемма, которой мучилась европейская философия, отдавая предпочтение то разуму, то чувствам, преодолевалась в российской метафизике учением о душе как о некотором цельном и гармоничном образовании, не «составленном» из двух половинок, а просто имеющем разные стороны. Человек познает мир как человек, по-человечески всесторонне. Гносеологический процесс не может проходить, не затрагивая его эмоций, не имея для него осязаемой цели. Само стремление к познанию представляет собой сильнейшее чувство, даже страсть. Не случайно, что в терминологии XVIII в. понятие «единомышленник» выражается словом «сочувственник». Такое «целостное» отношение к восприятию мира было свойственно не только XVIII в. Это одна из особенностей русской философии, выросшая из специфики порождающей ее культуры. В своей философской автобиографии Н. А. Бердяев писал: «Помимо всякой философской теории, всякой гносеологии, я всегда сознавал, что познаю не одним интеллектом, не разумом, подчиненным собственному закону, а совокупностью духовных сил, также своей волей к тождеству смысла, своей напряженной эмоциональностью».[87]

Конечно, мыслитель XX в. обладал опытом двух столетий, который только предугадывался в век Просвещения, но налицо единство интенций, свойственных явлению, получившему название «русская философия».

Цельность мировосприятия служила своеобразной гарантией того, что результатом познания действительно яв-

[85] *Рижский И. С.* Умословие... С. 1.
[86] *Аничков Д. С.* Слово о свойствах познания человеческого... С. 5.
[87] *Бердяев Н. А.* Самопознание. Л., 1991. С. 98.

ляется истина. Вопрос об истинности был важен для русской философии отнюдь не сам про себе. Бог одарил людей разумом, «дабы могли проникать в союз причины и действ, подробно разбирать порядки средств и концов и усматривать сокровища бесконечных и вечных благ, открывающиеся в оных; наконец оживотворил он их волю, чтобы они могли хотеть и желать оных причин благополучия, которое вечно пребывать имеет, и даровал им довольно силы, чтоб они в состоянии были дойти до употребления оных благих и оттуда получить себе непременную пользу».[88] Русские мыслители категорически отвергали идею божественного предопределения, согласно которой познание истины есть результат особого расположения Всевышнего, особый знак тому, кто получает эту истину в личное пользование, однако они отнюдь не разделяли гносеологические и моральные проблемы, полагая, что поскольку те и другие имеют источником душу, то связаны неразрывно. Душа наделена не только способностью к познанию, но и свободной волей. Душа это безусловно «божий дар», но *поступок* принадлежит уже сфере *человеческого*. Жизненный путь человек выбирает сам, использование возможностей, предоставленных ему судьбой, — плод его собственного решения. Именно поэтому жизнь каждого так своеобразна и неповторима в своей индивидуальности. «Божеское намерение, между прочим, состояло в том, чтобы нас ему сделать, чтобы мы сами собою дела производить могли, — пишет А. Т. Болотов. — Он не хотел нас сделать такими, чтобы мы подобно бедным машинам были. И дела принужденные делали, которые собственно от нас самих зависят, например: не как мельница или часы».[89]

Российская метафизика предпочла непротиворечивости и логической законченности механицизма противоречивую и незавершенную концепцию, позволяющую не разъединять теоретическую и практическую философию, другими словами, не противопоставлять философии мораль. Это имело определенные методологические следствия, заключающиеся в сложности, возникшей при объяснении причинно-следственных связей в мире моральных поступков и мире физических явлений.

В материальном мире царствует жесткий детерминизм, мы всегда можем сказать, как поведет себя тело под воздействием той или иной причины. В этом смысле принцип детерминизма соответствует законам механики и формулируется так же, как они. Не случайно само понятие «причина» обозначалось словом «сила», а система категорий «причина—следствие» — «сила—конец». Это объяснялось близостью философской онтологии и физической теории, иными словами, физики и метафизики, объединявшихся под эгидой теоретической философии. Правда, призыв отделять физику от метафизики уже прозвучал в это время. Он принадлежал Христиану Вольфу, обозначая мучительный процесс распада натурфилософии, в рамках которой и возможно было такое теоретическое и терминологическое единство. Помимо указанного совпадения понятий «сила» и «причина» можно назвать и другие, например «эфир» и «жизненные духи», «перемещение» и «движение», «протяжение» и «пространство», «вещество», «тело» и «материя» и т. д. Можно также говорить о перенесении метода исследования физических (и в первую очередь механических) явлений на философию. Именно эта связь послужила, на мой взгляд, причиной того, что классическая «трактатная» метафизика развивалась в России мыслителями, имеющими непосредственное отношение к точным наукам, — Д. С. Аничковым — математиком, Я. П. Козельским — математиком и физиком, М. В. Даниловым — представителем технической науки, пиротехником и автором учебника по артиллерии.

Физическая теория часто использовалась в качестве доказательств какого-нибудь философского положения, или наоборот, философские рассуждения выполняли функцию физических аргументов. Так, широкое распространение получило доказательство бессмертия души, впервые сформулированное Лейбницем в статье «Свидетельства природы против атеистов», основывающееся на том, что последняя лишена протяженности. Ход рассуждения довольно прост. Смерть есть не что иное, как разрушение, или разрыв связей между элементами какой-то структуры. Душа, будучи субстанцией, лишенной протяженности, не может быть разложена на части. Поэтому она неразрушима, а следовательно, бессмертна.

Несмотря на развитость механистической теории и свойственной ей системы аргументации, эти принципы не использовались в той области, которая касалась свободы воли. Мнение о том, что данный метод здесь не работает, разделялось практически всеми российскими метафизиками, полагавшими, что воздействие причин вызывает в душе следст-

[88] Аничков А. Т. Слово о невещественности души человеческой ... С. 103.
[89] *Болотов А. Т.* Детская философия... С. 90.

вия, которые невозможно предугадать или вычислить. Более того, она может проявлять активность и вовсе без всяких причин, исходя из своих сущностных качеств. Если материальное тело обладает протяжением, «грубостью» (инертностью), непроницаемостью, то свойства души иные — это способность «умствовать», «чувствовать», «хотеть» и «выбирать». Воля является таким же неотъемлемым свойством души, каким для тела, например, является протяженность. Конечно, Бог может лишить душу свободы воли или тело протяженности, но это означает уничтожение их как тела и как души.

Обладая разной природой, души и тела по-разному зависят от Бога или, другими словами, «управляются» им. Материальными телами он управляет с помощью законов механики, душами — с помощью моральных законов. Законы механики «установлены», моральные — лишь «предписаны». В какой-то степени это говорит о некоторой незавершенности мира душ в отличие от мира материальных тел, процесс творения которых уже закончен. Леонард Эйлер в своих знаменитых «Письмах о разных физических и философических материях», обращенных к маркграфине Софии-Шарлотте Бранденбургской, юной родственнице короля Фридриха II, рассуждал о связи этих двух миров вполне в соответствии с мыслительной традицией страны, где провел чуть ли не бо́льшую часть своей жизни (с 1726 по 1740 г. и с 1766 по 1783 г. он работал в Петербургской Академии наук, а в промежутке был ее иностранным членом). Он писал: «В рассуждении тел воля Божья уже совершенно исполнена, но в рассуждении существ одушевленных, как человеков, часто бывает сему противное. Когда говорят, что Богу угодно, чтоб мы любили друг друга, то сие произволение есть совсем другое: оно есть заповедь, которой люди должны бы были повиноваться, но сколь мало оную исполняют! Бог человека к исполнению не принуждает, ибо принуждение противно было бы воле, которая составляет существо человека, но к исполнению сея заповеди хочет убедить побуждениями, на спасении его основанными, и человек волен исполнять или не исполнять оную».[90] И далее: «Не можно инако управлять духами, потому что в них принуждение места иметь не может. Итак, ежели какие духи преступили потом сии заповеди, то они сами тому виною и сами должны в том ответствовать: Бог ни малейшего в преступлении не имеет участия».[91] Таким образом, «в мире заключаться будут два рода приключений, одни, в коих духи никакого участия не имеют, будут телесные и зависящие от самой машины, как движения и явления небесные, кой непременно следовать должны, так как движение в часах и зависит единственно от первоначального установления мира. Другие, зависящие от душ человеческих и других животных, сопряженных с их телами, уже не будут необходимо нужны как прежние, но зависеть будут от воли и произволения существ, душами озаренных».[92] Если среди тел господствует детерминизм, упорядоченность, завершенность, то среди душ — свобода, непредсказуемость, устремленность. Именно такая двойственность мира и делает его непохожим на механизм.

Проблема свободы воли относится к числу своеобразных метафизических архетипов, или «вечных вопросов», как например проблемы «первоначал» — количества субстанций и способа их соединения, смысла жизни, критерия истины, бытия Бога, бессмертия души и т. д. Те или иные из них становятся основными при необходимости типологизации философских учений или других способах наведения порядка в философском хозяйстве, их иерархия или рядоположность носит исторический, а не сущностный характер.

Вопрос о свободе воли, или о «свободе и необходимости», «причине мирового зла», «природе греха», «богооправдании», долгое время был одним из центральных, хотя и менялся в соответствии с типом мышления эпохи. Свою христианскую теоцентрическую формулировку он получает у Блаженного Августина, антиномический динамизм — у его интерпретаторов Готшалька и Эриугены. Очевидно, что причиной всего сущего является Бог, однако является ли он творцом зла? Если да, то, следовательно, он не благ, если нет, и зло сотворено другим, то он не всемогущ. Более того, если Бог благ и всемогущ, но, предвидя зло, не препятствует ему, а допускает, скажем, как наказание за грехи, то он не правосуден. Разрешение этой дилеммы заставляло пускаться в различные схоластические ухищрения вплоть до полного отрицания Буриданом возможности разрешить ее логическим путем. В более позднюю эпоху вопрос о свободе воли

[90] *Эйлер Л.* Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе: В 3 ч. СПб., 1768. Ч. 2. С. 35—36.

[91] Там же. С. 40.

[92] Там же. С. 30.

приобрел вероисповедную форму оппозиции божественного предопределения в протестантизме и возможности искупления грехов в католицизме и православии.

В начале XVIII в. проблема приобрела имя и по названию сочинения Лейбница «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла» стала называться теодицеей. Лейбниц предложил дифференцированное понимание зла как метафизического (простое несовершенство), физического (страдание) и нравственного (грех). Зло физическое и моральное не являются необходимыми. Они возможны лишь как следствие зла метафизического. Последнее же является результатом принципиального несовершенства тварного по отношению к Творцу. Поэтому зло имеется даже в самом лучшем из бесконечного количества возможных миров. «Теодицея» Лейбница была в свою очередь направлена против статьи «Рорарий» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля, где последний подверг критике систему предустановленной гармонии.

Поводом, придавшим отвлеченным рассуждениям статус ответа на конкретный вопрос, было знаменитое лиссабонское землетрясение 1755 г., разрушившее город и унесшее тысячи жизней. Это трагическое событие не могло не быть осмыслено представителями мировой философской мысли, в особенности сквозь призму обсуждаемой темы. Вольтер, например, посчитал, что такого рода факты являются убийственными для лейбницевского «теологического оптимизма». В 1756 г. им была написана «Поэма о гибели Лиссабона, или проверка аксиомы „Все благо“», где прямо говорилось, что источником мирового зла может быть только тот, кто сотворил этот мир. В 1758 г. Вольтер продолжил эту тему в философской повести «Кандид, или Оптимизм», где со свойственным ему блеском высмеял идею «прекраснейшего из миров».

Поэма Вольтера вызвала резкие возражения Ж. Ж. Руссо: «Мне кажется, что не инде, где должно искать источник нравственного зла, как не в человеке свободном, благоустроенном, но развращенном».[93] Лиссабонское землетрясение лишний раз доказывает, что развитие цивилизации способствовало упадку нравственности и ослаблению естественного здравого смысла. Руссо справедливо полагает,

[93] *Руссо Ж. Ж.* «Поэма на разрушение Лиссабона», сочинение г. Вольтера с возражением на оную, писанным Ж. Ж. Руссо // Правдолюбец, или карманная книжка мудрого. СПб., 1801. С. 25.

что люди могли бы учитывать свой прошлый опыт, использовать данный им разум и не претендовать на какое-то особое положение в природе. Примечательно, что нравственные аспекты этой полемики ничуть не задели И. Канта, который также пишет небольшую статью, посвященную лиссабонскому землетрясению, однако выступает в ней в качестве ученого-естествоиспытателя, интересующегося исключительно геологическими аспектами катастрофы.

Полемика Вольтера и Руссо побудила вступить в диалог русского мыслителя В. А. Левшина, сочинение которого «Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Львшм к приятелю его Господину З***», опубликовано в нашем издании. Левшин не согласен с «богообвинительной» позицией Вольтера, но и возражения Руссо, по его мнению, нуждаются в некотором дополнении и развитии. Неправота Вольтера кажется ему очевидной, ибо «справедливую сторону легко усмотреть уже из двух сих противных заключений, когда единое тщится избавить от отчаяния, а другое в оное повергнуть».[94] Однако он считает необходимым не отрицать, а опровергать выводы «фернейского мудреца», приводя тщательно продуманную систему аргументов. «Слабые человеческие понятия» вряд ли могут охватить все «свойства и намерения Непостижимого», замысел Бога не укладывается в прокрустово ложе возможностей слабого человеческого разума, поэтому безапелляционность Вольтера — залог ошибочности его суждений. Ограниченность разума не «недостаток», она предусмотрена изначально Богом, ибо иначе человек был бы не в состоянии реализовать божественный замысел, отвлекаясь на исследование второстепенных вещей: «Премудрость Создателя искала предохранить нас от таковых препятствий тем, что ограничила наше понятие. Естьли б оное было больше, мы бы вместо действия занимались только зрением».[95]

Апелляция к Богу предполагает, что его бытие не подлежит сомнению. Левшин считает, что не имеет смысла доказывать очевидное, поэтому проблема заключается в установлении характера связи между Богом и человеком: «Весь видимый мир сей есть зеркало Божия совершенства; поэтому употребление сего зеркала состоит не в доказательстве,

[94] *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера... Наст. изд. С. 220.

[95] Там же. С. 223.

что свет сей имеет происшествие от Бога, но чтобы доказать нам себя о Божием единстве, премудрости, бесконечности, благости и провидении».[96] Левшин отказывается от традиционного теоцентризма, он как бы «выводит» Бога «за скобки» решаемого уравнения, полагая, что следует постигать не божественную сущность, а человеческую.

Деистический антропоцентризм Левшина предполагает, что именно человек стоит первым в иерархически устроенном мире: «Бог поставил человека царем на земле над всеми прочими тварями и дал ему разум, приводящий его в состояние нести свое правление».[97] Он определяет не бытие мира, залогом этого является Бог, но его осмысленность и целесообразность. Конечно, «и без него будет земля приносить плоды свои, но все сии богатства не что иное будут, как погибшие сокровища»,[98] однако, «поставь же человека на землю, очисти только место для разума, тотчас повсюду узришь премудрость, союз и единство».[99] Для Бога нет невозможного, но он действует целесообразно, а не для «пышности и показания, что Он все может делать», последовательно, а не «своенравно». Возвысив человека, он подчиняет ему природу, а то в ней, что кажется вредным или опасным, не что иное, как «мнимая неполезность». Добро сокрытое кажется отсутствием добра, злом, но злом его делает наше незнание, а не Божеское намерение. Не следует преднамеренно усматривать во всем лишь дурное, «увеличивать зло естественное воображениями»,[100] как это делает Вольтер, а непонятное объявлять несовершенным. Результатом такого «умствования» может быть только отчаяние, однако не следует забывать, что Бог всегда дает основания для надежды.

Левшин полагает, что наличие в сознании понятия предполагает реальное существование воображаемого объекта, поэтому всегда имеется возможность (пусть только потенциальная) удовлетворения желаний и потребностей. Стремление к счастью, добродетельной жизни, вечному блаженству могут быть реализованы, в противном случае Бог не стал бы вкладывать их в наши души. Впрочем, наши знания о душе явно недостаточны, это дополнительный аргумент против безапелляционного утверждения о «попустительстве» зла нравственного.

[96] Там же.
[97] Там же. С. 234.
[98] Там же. С. 235.
[99] Там же.
[100] Там же. С. 239.

Некоторые свойства души достаточно очевидны, она может «рассуждать», «умствовать», «чувствовать» и «хотеть». Главное свойство, отличающее душу от тела, есть именно «хотение», или, иными словами, свободная воля. Без последней душа уподобилась бы машине, каковую собственно и представляет собой человеческое тело, выполняющее «команды» души. «Богу невозможно было создать человека, чтоб лишить душу его воли; ибо тогда была бы оная не существо, имеющее в себе разум, но такая ж машина, как человеческое тело, которое она оживотворяет и управляет. Союз души с телом составлял бы только машину, часам подобную, в которой душа была бы пружина, а колеса и указатель времени — тело, и все бы действия их были только непременным следствием сложения их. Представим же себе в сем мнении человека. Пусть будет он вор и ограбит вас на дороге: удары, кои он произведет на ваше тело, и приемы рук его, коими отнимет у вас деньги и платье, будут только непременное действие машины, равно как на часах движение стрелки... Заключите, не смешно ли было наказывать часы, что они показывают разделение времени? Равномерно и вор в сем положении свободен бы был от казни за то, что вас ограбил и бил... Итак, отнимая у человека волю, все действия его будут уже необходимы и подвержены исследованию: законны они или беззаконны; Бог бы был причиною всех злых дел, что думать нечестиво в рассуждении Божией благости».[101]

Система образов и примеров Левшина была не случайной. «Мир как часы», «Бог—часовщик», «злодей, убивающий свою жертву», как нравственный аргумент против теории божественного предопределения — все эти метафоры были достаточно распространены, являясь своеобразными «категориями» теоретического осмысления проблемы теодицеи, ибо она обсуждалась не только в метафизических, но и в поэтических сферах. В своем знаменитом «Послании к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке» Д. И. Фонвизин рисует механистический, «предопределенный» образ мира:

> Создатель твари всей, себе на похвалу,
> По свету нас пустил, как кукол по столу.

[101] Там же. С. 243.

Иные резвятся, хохочут, пляшут, скачут.
Другие морщатся, грустят, тоскуют, плачут.

Вот так вертится свет...[102]

Ему иронически отвечает А. П. Сумароков:

Всегда свои кладем на Бога мы вины,
Дурачество свое в судьбину переменяем,
Как будто воля нам и разум не даны:
Что худо сделаем, удобно извиняем.
О всех мы бредим так: то дело не от нас,
Не мы виновны тем, то воли Божией час.

Аргумент «от разбойника» казался Сумарокову самым сильным:

Разбойник умертвил полдюжины людей:
Подкравшись с стороны завоевал удобно,
И мужа, и жену, и малых их детей:
Как волк губит овец, так он губит их злобно.
Зарезав говорит: Хоть я зарезал вас,
Не я виновен тем, то воли Божией час.[103]

В мире «кукольных людей» не существует моральных проблем. В нем нет добра, но нет и греха. Конечно, Бог мог бы создать людей, совершающими одни только добродетельные поступки. Однако в таком случае они не могли бы считаться их собственной заслугой. Бог поступил мудрее, даровав человеку свободную волю и одновременно — «отвращение ко злу». Бог сделал человека духовным существом, даровав ему душу, а свобода есть неотъемлемое условие духовности. «Дух без воли не был бы уже дух», — пишет Левшин.[104] Предоставив человеку свободу выбора, возможность альтернативных решений, Бог вовсе не бросил его на произвол судьбы: «Он вложил в нас таинственную, но явственную и непреодолимую силу против желания нашего мерзить злом. Он, предвидя, что мы не можем не знать злого, учинил, что мы оного ужасаемся... Сие есть присутствие Божества в душе нашей, старающегося подкрепить течение

[102] *Фонвизин Д. И.* Послание к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1. С. 227.

[103] *Сумароков А. П.* Станс 4 // Полн. собр. всех соч. М., 1781. Ч. 9. С. 104—105.

[104] *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера... С. 243.

подвигов наших в временной сей жизни».[105] Эта сила, своеобразный аванпост божественного духа в человеке, не что иное, как совесть, которая качественно отличается и от души и от тела. Совесть подсказывает человеку, в чем именно заключается божественный закон, как следует наилучшим образом использовать свободу воли. Бог действует в человеке, не предопределяя его поступки, а мягко направляя их в сторону жизни по совести. Характерно, что когда «Бог умер», этот «верный советчик» превратился в безмолвного соглядатая, «евнуха души», «сторожа жизни», чужого и «постороннего». «...В человеке еще живет маленький зритель, — пишет Платонов полтора столетия спустя, — он не участвует ни в поступках, ни в страдании — он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует».[106]

«Сторож жизни» Левшина еще не превратился в пассивный придаток, нравственный рудимент. Он активно действует, влечет к прекрасной цели, и не его вина, если человек не хочет слушать его настойчивого шепота. Однако Бог благ и может дать дополнительные возможности спастись неверующим и глухим. Мучительная смерть жертв лиссабонского землетрясения, по мнению Левшина, есть проявление этой благости и для тех, кто смог искупить таким образом грехи прошлые, и для тех, кто еще не успел их совершить. Бог вмешался в судьбу жителей португальской столицы, и это могло быть для их душ только благом. Страдания очищают, они посылаются Богом глухим, не могущим или не желающим слушать мудрых советов ангела-хранителя, пассивным, ничего не делающим для завоевания вечного блаженства, а также тем, кто желает его заслужить.

Зла в мире нет. Есть лишь непонимание божественных замыслов, слабость разума. Что для нас важнее, знание или счастье? Левшин полагает, что последнее. «Пусть я ошибаюсь, пусть это напрасно, что я обожаю закон Христианский, пусть душа моя не бессмертна и так ничего не будет по моей смерти, пусть вера моя только суета, но я верю несомненно и тем уже награжден», — пишет он.[107] Русская теодицея XVIII в. «оправдывает» Бога тем, что, лишь веруя в в него,

[105] Там же. С. 245.

[106] *Платонов А. П.* Чевенгур // Избранное. М., 1988. С. 113.

[107] *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера... С. 252.

можно обрести «удовольствие, подкрепление и надежду». Интеллектуальным credo Тертуллиана и Августина она противопоставляет свое: «Верую, чтобы быть счастливым». Метафизическая проблема переносится в сферу аксиологии, где и находит свое решение.

Целью Бога может быть только благо, это видно из того, как устроен мир, где дурное всегда может быть нейтрализовано или имеет определенные положительные стороны. «То, что называем мы злом, нередко бывает истинное добро»[108], — пишет Левшин. И далее: «...Все злое, мне встречающееся в Естестве, либо было необходимо для союза в целом добром, или не есть злое в намерении».[109] Тем более маловероятно, что зло может быть причинено человеку. Гибель жителей Лиссабона может быть интерпретирована как благо, ибо кто, кроме Бога, знает, как сложится будущая жизнь и к чему приведет она человека, к тому ли, что он искупит свои грехи, или к грехам еще большим. Мучительной гибелью они могли заслужить Царствие Небесное, а своей дальнейшей жизнью — его лишиться.

«Русское счастье» имеет не столько личный, сколько общественный характер. Придворный проповедник Елизаветы Петровны иеромонах Гедеон в «Слове о трясении земли» заявил, что считает отнюдь не случайным то обстоятельство, что землетрясение произошло в Португалии, а не в России. Он полагал, что гибель Лиссабона, как ранее Содома и Гоморры, призвана стать предостережением для тех, кто еще может спастись. Тот же скрытый смысл присутствует в «Слове о рождении металлов от трясения земли» М. В. Ломоносова, отмечающего, что «благословенное отечество» отнюдь не «колеблется частыми земными трясениями». Так, аксиологический вектор обретает национально-государственное направление, а метафизический архетип — немыслимую в культуре иного типа интерпретацию.

Таким образом, мы видим, что метафизический парадокс «свободы» по-разному решается представителями разных духовных ориентаций — антиклерикально-антикатолической (Вольтер), деистской (Руссо), протестантской (Лейбниц), сциентистской (Кант). Свое особое звучание он получает в русской философии.

Неприятие прямолинейной схемы вызывалось не только «этикоцентричностью» русской философии, в которой моральный аргумент почти всегда был сильнейшим, но и критикой Вольтером «оснований», уместной в борьбе против церкви во Франции, но совершенно неприемлемой в России. Антиклерикальный пафос Вольтера имеет своим объектом католицизм, его «жестокий Бог» это в первую очередь Бог католический. Он включает в себя весь комплекс понятий, связанный с его конфессиональной трактовкой. Саму идею Бога Вольтер не только не отрицает, но и развивает в своих философских сочинениях. «Философский Бог» — необходимый компонент его системы. В «Метафизическом трактате» он сам отвечает на вопрос, поставленный в «Поэме на разрушение Лиссабона». «По поводу упреков в несправедливости и жестокости, бросаемых Богу, я отвечу прежде всего, что если исходить из предположения о существовании нравственного зла (а это, думается мне, просто химера), то его столь же трудно объяснить в системе материи, как и в системе Бога. Затем я скажу, что у нас нет иной идеи справедливости, кроме той, которую мы образовали сами себе, путем обобщения действий, полезных для общества и соответствующих законам, учрежденным во имя общего блага; но идея эта, будучи лишь идеей об отношении человека к человеку, не содержит в себе никакой аналогии Богу. Совершенно так же абсурдно говорить в этом смысле о Боге, что он справедлив или несправедлив, как говорить о нем, что он синий или квадратный».[110] Таким образом и Руссо и Левшин спорят собственно не с Вольтером, а с некоторым фантомом Вольтера, точнее со своим пониманием, основанным на прочтении конкретного произведения, и образом, сложившимся в культуре. Имя мыслителя служит для *обозначения* определенного круга проблем, *более или менее* близких его действительным взглядам (впрочем, это требование может и не соблюдаться). Так, говоря о том, что Хр. Вольф «опошлил» идеи Лейбница, о «русском вольтерьянстве» или «русском кантианстве», о влиянии Монтескье на «Наказ» Екатерины II или Гегеля на Белинского, о неоплатонических мотивах в московском масонстве XVIII в., мы имеем в виду вовсе не целостное учение Вольфа, Лейбница, Гегеля или Платона, а некую систему идей, которую обозначаем этими именами.

Скептическое отношение французских просветителей к

[108] Там же. С. 232.
[109] Там же. С. 238.
[110] *Вольтер*. Метафизический трактат // Философские сочинения. М., 1988. С. 240—241.

догмам католицизма не могло быть воспринято русскими мыслителями в полной мере, ибо учение православия не могло стать в XVIII в. объектом философской полемики. Традиционное, государственное православие не имело концептуально развитого теоретического богословия, где были бы разработаны представления о Боге, Предопределении, Душе, Грехе, Творении, Искуплении, Троице и т. д. Конечно, православие оперировало этими и многими другими понятиями, но оно имело статус скорее мифологем, нежели глубоких мировоззренческих категорий и принципов. Если философская мысль католических стран могла опереться на сформированные патристикой и схоластикой формы мышления, общие понятия, постановки проблем, а в протестантских странах на особый интеллектуальный фон, заданный необходимостью чтения и трактовки Священного Писания, то официальное православие, зажатое в XVIII в. гипертрофированной государственностью, не было способно ни на что иное, кроме как на апологетику существующего строя. Произошла своеобразная секуляризация религии, которая продолжила свое существование не в ортодоксально-церковных, а в иных, отчасти философских формах. Это привело к тому, что метафизике пришлось разрабатывать и осмысливать понятия, традиционно принадлежащие сфере религиозного. Для русского мыслителя в понятии «Бог» или «душа» заложен не столько данный ему вероисповедный смысл, сколько созданный им самим, философский. На мой взгляд, отчетливая религиозная тенденция в русской философии, особенно явно проявившаяся в начале XX в., отнюдь не была детерминирована православием, а сама насыщала его религиозно-философским содержанием, а в каком-то смысле деидеологизировала его, способствуя созданию высокотеоретического учения.

«Философия в сущности возникает как переход от одной религии к другой — высшей, или от одной формы религии к другой — высшей. Этим определяется отношение философии к религии. Философия относится к *религии отрицательно и положительно*: отрицательно, поскольку она освобождает личное сознание от форм религии как от чего-то данного, несвободного; положительно — поскольку она приготовляет человека к принятию высшей религии»,[111] — писал В. С. Соловьев, мыслитель, которого принято сегодня называть религиозным, иллюстрируя способ взаимоотношений, могущий установиться между религией и философией, когда последняя противостоит одному типу религии и подготавливает другой. Этой «новой» формой религии в XVIII в. должно было бы стать, как это ни странно, самое широкое распространение христианства. Перемещение акцентов церковной деятельности в политическую сферу, будь это борьба с государством или огосударствливание, привело к тому, что теоретический уровень религиозного сознания народа заполнялся совершенно стихийно и чаще всего выражался не в церковных, а в доцерковных, иногда совершенно архаических, варварских формах. То, что требовало интеллектуального усилия, оказывалось на последнем месте. Об этом не раз писали русские метафизики, видя цель своих сочинений не только в философском, но и в религиозном просвещении.

Философская мысль России XVIII в. не занимала критическую позицию по отношению к религиозным представлениям. Русские мыслители высказывали антиклерикальные идеи, иронизировали над бытовой религиозностью, суевериями, но «основания» для них были неприкосновенны. В силу таких обстоятельств они не могли согласиться с возможностью рассуждать о Боге в столь легковесном тоне, в котором это делает Вольтер.

Левшин однозначно полагает, что Бог не является источником или причиной каких бы то ни было несовершенств. Более того, он пытается углубить и расширить представление о Боге, придать ему статус не только Творца, но Великого Гармонизатора, стоящего над противоречиями бытия и сознания. При этом он не принижает и роль человека. В мире, где все взаимосвязано, «человек есть как бы союз и средняя точка всей природы, ибо возьми только оного от земли, вся красота ее не имеет уже пользы»,[112] более того, «человек есть средоточие дел Божиих на земле. Он есть намерение оных, на нем утверждается все согласие оных. Возьми только разум от земли, представь себе, что человека нет на свете: в то мгновение исчезнет союз в делах Божиих».[113] Мудрость Бога проявляется не только в том, что он создал разумное существо, но и в том, что он не создал ему в

[111] *Соловьев В.С.* Лекции по истории философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 85.

[112] *Левшин В. А.* Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера... С. 225.

[113] Там же. С. 235.

этом мире конкурента. Свобода воли есть необходимое следствие разума, если бы разумом были наделены и животные, то этим была бы нарушена гармония мира. «Все бы пришло в рассмотрение на земле, когда бы твари были разумнее, нежели есть. Когда бы ворон просветился в понятиях, он бы гнушался своей обыкновенной пищей, если бы бык стал разумен, он сверг бы свое иго, рассуждающая лошадь стыдилась бы узды своей и покорности, умствующая собака отказалась бы от черствых корок хлеба»,[114] — пишет он. «Избыточный» разум внес бы в мир хаос, все должно быть уравновешено — духовность и телесность, свобода и предопределенность, стихийность и упорядоченность. Формы диалектического мышления не отрефлексированы у Левшина до совершенства. Метафорика дает ему возможность исследовать тенденции, еще не дошедшие до крайних точек, как бы создавать некоторое напряжение в тех областях, где позже возникает зрелое противоречие.

Метод метафорической диалектики ценен, когда противоречие не может быть снято, разрешено логическим путем, в особенности когда речь идет о противоречиях самого познающего субъекта. В нашем сборнике примером такого рода являются диалоги М. М. Щербатова, посвященные проблеме жизни и смерти. Если трактат А. Н. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» представляет собой скрытый диалог «идеалиста» и «материалиста», доводы которых автор пытается излагать одинаково беспристрастно, что и послужило причиной оценки его взглядов как противоречивых, то Щербатов, облекая свои размышления в форму диалога, обращаясь к своеобразной «челночной» диалектике, может избежать такого упрека.

В 1788 г. он написал три небольших эссе, рассматривающих проблему жизни—смерти—бессмертия: «Рассмотрение жизни человеческой», «Размышления о смертном часе», «Разговор о бессмертии души». Последний, по его словам, написан под впечатлением платоновского «Федона». Отметим, что двадцатью годами ранее это же произведение вдохновило Моисея Мендельсона. Его «Федон, или о бессмертии души» был чрезвычайно популярен в России и переиздавался трижды, впервые в новиковском журнале «Утренний свет» (1777. Ч. 1, сентябрь—октябрь), затем в 1811 и 1837 гг., причем в разных переводах и с обширными комментариями. Мендельсон ни на шаг не отступает от рассказа

[114] Там же. С. 238.

Платона. Он слово в слово следует за ним там, где речь идет о внешних аксессуарах, не упуская ни одной мелочи. Его Сократ так же, как и платоновский, прощается с Ксантиппой, садится, подгибая под себя ногу, перебирает локоны Федона... Беседуя с учениками, он говорит о предназначении философа, о том, что умирание и смерть по сути являются главными проблемами, исследуемыми философией. Однако, когда речь идет о том, что представляет из себя душа, бессмертна ли она, если да, то чем это можно аргументировать, как связана она с телом и т. д., Мендельсон переставляет едва уловимые акценты и говорит нечто, существенно отличное от платоновского. Так, рассуждая о недопустимости самоубийства, и Платон, и Мендельсон утверждают, что человек не волен отнять у себя то, что ему не принадлежит, ибо «сокровенное учение», дарованное нам богами (Платон) или Богом (Мендельсон), запрещают нам это.

Под сокровенным учением Сократ Платона понимает пифагорейство, а Мендельсон, конечно, христианство. Жизнью человека боги в платоновском диалоге и Бог Мендельсона владеют по-разному. В первом случае это отношение раба и господина, они держатся силой, во втором — это государь и подданные, они связаны долгом. У Платона человек подчиняется богам потому, что является их собственностью, у Мендельсона — потому, что таким образом следует лучшему из возможных путей. Протестантский Бог Мендельсона чужд злу, он «самобытная благость», намерения его добры. Весь мир построен по великому плану Бога, «предопределен» им, тайну Божьего промысла мы легко можем узнать, наблюдая за тем, «к чему стремятся силы Природы».[115]

Представления о жизни души до рождения позволяют Платону рассматривать знание как припоминание и считать это аргументом, доказывающим ее бессмертие, что совершенно неприемлемо для Мендельсона. Линия бессмертия души у Платона «бесконечна» и «безначальна», душа может менять свое земное обиталище, как человек меняет одежду. У Мендельсона соединение души с телом — явление уникальное. Его бесконечность — это бесконечность не прямой линии, а луча, исходящего из фиксированной точки, она не имеет конца, но имеет вполне определенное начало и направление, данное ей в процессе творения. Тело, с

[115] *Мендельсон М.* Федон, или о бессмертии души. СПб., 1837. С. 17.

которым она соединена в первоначальный период своего существования, фактически не оказывает на душу никакого влияния, ее судьба определена Богом в момент творения. Телесная жизнь служит лишь своеобразным индикатором для определения и переведения в простые и доступные понятия линии судьбы.

Мендельсон соглашается с Платоном в том, что смерть является для философа своего рода благом, ибо разлучение души с телом не приносит никакого сожаления тому, кто при жизни не стремился к телесным утешениям. В познании мира чувства — ненадежный источник информации, поэтому постижение истины должно носить непосредственный, а не опосредованный характер. Дополнительным аргументом в пользу непосредственности знания служит то, что это единственный способ познать Бога.

И для Платона, и для Мендельсона ясно, что душа бессмертна, однако для доказательства этого они приводят различную аргументацию. Для Платона соединение души с телом — лишь эпизод, которых может быть много. При этом душа может «очиститься» от влияния тела, и если «отягощенность» им заставляет душу метаться «между надгробий и могил», то «очищение до конца» позволяет перейти «в род богов». Таким рассуждениям в гораздо большей степени соответствовала бы католическая идея чистилища, нежели протестантская традиция Лейбница—Вольфа, в которой работал Мендельсон.

Для Платона соединение души в предыдущих и последующих рождениях отчасти случайно, отчасти определено «отелесненностью» души. Для него не существует принципиальной грани в мире живых существ, и, вероятно, он (так же как и древние индусы, влияние учения которых о метемпсихозе явно ощущается в его философии) полагал, что душа может вселиться и в тело животного.

Для Мендельсона принципиальное значение имеет разделение всего мира живых существ на «мыслящих» и «инстинктуальных». Чувства и желания существ «инстинктуальных» находятся в полной гармонии с потребностями, их жизнь самодостаточна, не имеет цели, а следовательно, потребности, да и возможности к дальнейшему совершенствованию. Конечной целью творения являются мыслящие существа — люди, всегда не удовлетворенные имеющимся и стремящиеся к совершенству.

Вернемся к Щербатову и его «Разговору о бессмертии души». Щербатов не сохранил, подобно Мендельсону, сюжет диалога и не оставил имен его персонажам. Для него существенным было не только то, что говорил философ на пороге смерти, но и то, кем мог бы быть Сократ в России. Для Щербатова немыслима внеисторическая, более того, внеполитическая позиция философа. Поэтому он дает своему Сократу имя участника антиправительственного заговора против Анны Иоанновны А. В. Хрущова, человека «отличной добродетели, разума и учения, любящего философию и прилежащего к ней».[116] Собеседником Хрущова Щербатов сделал офицера гвардии Никиту Федоровича Коковинского, исполнявшего обязанности пристава у «всех несчастных, содержащихся по сему делу». Таким образом, главными действующими лицами «Разговора» становятся заговорщик и тюремщик.

В «Разговоре» приведена целая система доказательств бытия Бога и бессмертия души: «Я в сем не токмо верою и откровением уверен, но и 1-е почти математическими доказательствами, 2-е собственными моими чувствами, 3-е согласием всех народов света, 4-е согласием почти всех мудрецов, 5-е собственным поступком тех, которые сие испровергают, 6-е правосудием Божиим и, наконец, 7-е не токмо яко христианин верою, но и верою, основанною на преданиях таких, которым здравый смысл и самая строжайшая философия верить повелевают».[117] Щербатов довольно далеко ушел от платоновской системы аргументации, «удивляясь мудрости Платоновой и изящности сей беседы, приметил, что поелику человек и человек эллин, он все нужное по утверждению бессмертия души вместил, но недостает в сей беседе того, чему и быть не можно, то есть просвещения Христианским Законом».[118]

«Собственный» аргумент формулируется им вполне в духе профессионального историка и политического мыслителя: «Когда вы читаете историю Александра Великого, Цезаря или слышите знатные деяния Петра Великого, или, наконец, дела некоего славного мужа, не возбуждается ли в вас некий дух ревности, побуждающий вас им подражать и учинить, чтобы и ваше имя, подобно их, в свете и по смерти вашей знаемо было... А самое сие движение души вашей и показует, что она есть бессмертна, и что вы, хотя ясно сего не чувствуете, однако стремится она к бессмертию».[119] И

[116] *Щербатов М. М.* Разговор о бессмертии души. Наст. изд. С. 264.
[117] Там же. С. 267.
[118] Там же. С. 263.
[119] Там же. С. 277.

далее: «...Рассмотрим все состояния на земле. Цари созидают огромные здания, на коих извивают свои имена, строят в свои имена грады, становят статуи, сочиняют законы, производят войны, вельможи и богатые так же соделывают строения и статуями и живописью прелагая образ свой, стараются, чтобы имена их в какие памятники были вмещены и повелевают себе соделывать великолепные гробницы. Художники и ученые истощеваются от трудов, чтобы что изящное соделать и имена свои при сочинениях своих полагают. Самые земледельцы желают, чтобы хотя камень какой на их могилу был возложен, дабы сколько ни есть, память их осталась, радуется иметь детей, яко о прелагающих (потомству) имя их».[120] Щербатов полагает, что право на память имеют только те, кто оказал обществу какие-либо значительные услуги. Герой его утопии «Путешествие в землю Офирскую» видит, что на кладбищах величина памятника прямо пропорциональна общественным заслугам. «Смертью все люди равняются, — замечает он, — и остается токмо память их дел и польз, которые они обществу оказали».[121] Социально-политическое измерение оказывается для Щербатова важнее метафизического, поэтому аргумент «потребности в посмертной славе» у него приравнивается к онтологическому.

Как и все мыслители той эпохи, Щербатов использует и наиболее сильный — моральный аргумент: если душа смертна, то как праведникам и грешникам воздастся по заслугам? Помимо этого, «отвержением бессмертия душ в самом деле счастливым едва ли прибавили счастья, а у несчастливых последнюю надежду отняли, оставляя токмо им концом их зол совершенное уничтожение из бытия».[122] Щербатов видит противоречие между представлением о материальности души и нематериальности морали: «Учение их в рассуждении души есть плотское, в рассуждении же нравственных добродетелей есть духовное».[123]

Представление о материальности, вещественности души делает человека жестко детерминированной системой, подобием механизма, для которого понятие морали не имеет никакого смысла, и моральный поступок, как поступок

[120] Там же.

[121] *Щербатов М. М.* Путешествие в землю Офирскую... // Сочинения. СПб., 1896. Т. 1. Стб. 1018.

[122] Там же. С. 284—285.

[123] Там же. С. 284.

свободный, невозможен. Бог «не машины, но разумных тварей сотворил, а потому и дал нам свободу последовать или нет его святому Закону, да не от работы, а от вольных востребует слово в делах их».[124] Мышление право-политическими категориями приводит к представлению о Боге, прежде всего как о творце и строжайшем контролере исполнения Закона. Закон Щербатова — это не протестантское предопределение, которое невозможно нарушить, как невозможно не соблюдать закон всемирного тяготения. Это, скорее, некий правовой абсолют, наказывающий за нарушение основных своих положений, но не принуждающий их исполнять.

Щербатов не случайно использует «образ судебный» для «взыскания истории нашего Спасителя и его, равно и предложенных учениками его нам догмат».[125] Он осуществляет своеобразную судебную экспертизу положениям Священного Писания, доказывая: «1-е чтоб дело было вероятное и какие были к нему приготовления; 2-е как оно было исполнено; 3-е чтобы были не подозрительные свидетели всему сему».[126]

Аргументы Щербатова богословские только по форме, несмотря на то что в основу рассуждений он кладет Священное Писание. Писание для него не безусловно, он подвергает его рациональному исследованию: «Строение Божие так сие расположило, что и самый простой человек, который восхищен токмо размыслить с некоторым знанием, всю нужную вероятность в сем обрящет».[127] Истинность Писания он доказывает его «слогом, простотой и беспристрастием», предвосхищением некоторых событий, в том числе «неверие иудей, страдание Спасителя, Его воскресение и славу», пророчествами о событиях в Иудее, Сирии, Египте, которые «толь точно уже событись». «Свидетелями» в этом «деле» выступают не только евангелисты и апостолы, но и «самые враги веры нашей». Бесспорным аргументом, по мнению Щербатова, является «обращение множества народа последовать учению того, который, яко преступник, на кресте умер, и сие без всяких обещаний земных благ, но паче с пророчением гонений и несчастий, среди казней и гонений, в противность изволения начальств».[128] Более того,

[124] Там же. С. 287.

[125] Там же. С. 288.

[126] Там же.

[127] Там же.

[128] Там же. С. 289.

«все сие утвержденное многими чудесами, чистейшим нравоучением, вскоре и язычников стало привлекать и, не взирая на суеверие и строгость начальств, повсюду крест стал победоносен».[129] «Теоретический демократизм» князя Щербатова, как бы предполагающий, что «большинство всегда право», не сопрягается с его убеждениями в социально-политической области. Вероятно, сильнейшим аргументом кажется ему противостояние «строгости начальств», ибо в жизненной иерархии выше может быть только Бог. Щербатов отдает Священное Писание на суд разума и проводит этот суд последовательно, со всеми присущими судебному заседанию аксессуарами — адвокатом, прокурором, беспристрастным судьей, свидетелями, приговором. «Юридический» образ мышления замещает собой богословствование и накладывает отпечаток на философию, а метафизика переходит в область права. Мир рассматривается Щербатовым под углом прав и обязанностей, а Бог выступает в роли Высшего Законника.

Проблема бессмертия души отступает на второй план, бессмертие души — это как бы предпосылка возможности наказания за незаконные деяния. Преступник не должен умереть под следствием, приговор должен быть исполнен. Цепью, приковывающей его к скамье подсудимого, является невозможность уйти от возмездия. Бессмертие души является залогом неотвратимости наказания. Право приобретает трансцендентальный характер.

Проблема человека становится проблемой прежде всего социальной, неотделимой от решения общественных вопросов. Человек несет в себе отпечаток социума, но вместе с тем он сохраняет некоторую естественную сущность, полученную от Бога. Природа человека дуальна, но не в традиционном для метафизики смысле противоположности души и тела. Антиномия, выражающая природу человека, — это соотношение общественного и природного, где природное рассматривается как естественное, или божественное. Конечно, это не снимает основного метафизического вопроса, но значительно усложняет его, включает в круг смысложизненных тем обсуждение идеального государственного устройства, типов политических режимов, преступления и наказания. Щербатов развивает общественную теорию не как социальную физику, предполагающую, что постижение основных закономерностей бытия дает возможность построить непротиворечивую и все объясняющую теорию, а скорее как социальную метафизику, в основании которой лежит не знание, а проблема.

[129] Там же. С. 290.

В этом принципиальная особенность «российского „Федона“». У Платона человек — это часть Космоса, органично с ним связанная и принципиально от него неотделимая. Мендельсон разрывает гармонию, противопоставляя человека и Бога, но его человек носит Космос в себе. Сократ отвечает перед Богом только за себя, как будет отвечать каждый, призванный на Божий суд. Сократ Щербатова несет на себе грехи и заслуги всего общества, частью которого он является. Он не выходит с Богом на прямой контакт. Этот контакт опосредован социумом. Бог говорит с человеком как с частью социума, как с одним из многих и в свою очередь встречает готовность и ответить и пострадать за всех. Этот подход, во многом обусловленный различием между протестантизмом и православием, показывал особенности рассмотрения проблемы личности в западноевропейской и российской метафизике, а также специфику национального самосознания.

Западный человек атомарен. Его сущность заключена в нем самом. Оторванный от родного социума, он не меняется, ибо его мир — это он сам. Он остается таковым на необитаемом острове, совершая путешествие, находясь в изгнании, на службе в России. Он представляет свое общество, является его минимоделью, заключает его в себе. Становясь объектом метафизического исследования, он представляет целый мир. Поэтому выводы могут быть распространены и на других, которые устроены точно так же. Русский человек соборен. Его сущность находится вовне и связывает его с другими, такими же как он, членами общества. Он говорит про себя: Мы! Общаясь с Богом через общину, он усваивает прежде всего коллективные формы молитвы. Желая изменить себя, он замахивается на весь мир. Оторванный от родных корней, он приобретает иную сущность, ибо его собственная — в единстве, в коллективности.

Попадая в иную среду, он растворяется в ней: в Англии становится англичанином, во Франции — французом. Свое сущностное он сохраняет только в среде «своих», его «я» — это всегда часть социального целого и существует лишь до тех пор, пока сохраняется это целое. Чистая метафизика не в состоянии анализировать такой объект. Чтобы прийти к истинному пониманию личности, «русской души», она должна положить под свой микроскоп все общество. Но тогда

она перестает быть метафизикой, а становится социальной философией.

Перенесенный на российскую почву Сократ становится участником политических событий, а Федон — тюремщиком не по праздной прихоти автора. Для Щербатова является принципиально важным погружение рассуждающей личности в определенный социально-политический контекст. Сама смерть приобретает у него характер общественного поступка, а метафизическое ее понимание приобретает русскую специфику.

Моральная аргументация, моральное обоснование теоретической концепции, достижение нравственного идеала как цель философствования — вот характерные черты метафизики в России. Использование метафорического давало возможность рассматривать мир сквозь призму противоречивых тенденций, видеть в субъективности не односторонность и ошибочность, а одну из возможных точек зрения. Этот метод способствовал осуществлению философской преемственности не только «из трактата в трактат», или «из теории в теорию». Передающим становится текст самой культуры. Идеи как бы витают в воздухе, улавливаясь чутким ухом полемиста, писателя, художника. Тенденции и традиции философской мысли, проблемы и аспекты их рассмотрения вовсе не замыкаются в одной эпохе, будь то «золотой» век Просвещения или «серебряный» век просвещенных. Они пронизывают всю историю, всю культуру, соприкасаясь с мировыми течениями, обогащаясь ими и обогащая в свою очередь их.

Публикуемые тексты отчасти восполняют пробел в истории философской мысли в России, давая представление о малоисследованной ее ветви. Вероятно, знакомство с ней даст иное видение нашей культуры и век XVIII поможет лучше понять век XX.

* * *

Современное воспроизведение текстов XVIII в. имеет ряд особенностей, которые должны быть осознаны и учтены. Определенная традиция, выработанная в издании литературных произведений того времени, выражается в стремлении максимально сохранить первоначальный облик текста, его грамматико-синтаксическую структуру. Необходимо отметить, что восприятие философского произведения имеет специфику, которую невозможно игнорировать и которая в значительной мере отличает философский текст от художественного. Для последнего, в особенности если это поэтическое сочинение, форма выражения, в том числе грамматико-синтаксическая, образующая особый языковой смысл, важна не в меньшей степени, чем содержание. Для философского трактата — а для метафизики это один из характерных жанров — форма уже определена, она задана самим содержанием, поэтому всегда несет на себе не основные, а второстепенные или дополнительные смыслы. Выведение их на передний план, что неизбежно станет следствием сохранения индивидуальной или архаической грамматики и синтаксиса, может исказить идейный смысл мыслителя, и в очень редких случаях — его обогатить. Процесс понимания предполагает восхождение от основного смысла к побочным, от главного к второстепенным, в противном случае он превращается в самостоятельное творчество, что далеко не всегда даст результат лучший, чем было предопределено изначально.

Сами понятия «русская философия XVIII в.» и «русская литература XVIII в.» далеко не однопорядковы. Русская литература той эпохи для всех сегодняшних исследователей как минимум — определенный этап развития великой русской литературы. По крайней мере в этом качестве она имеет статус бесспорности. Отсюда — абсолютное доверие к тексту со всеми составляющими его элементами.

Иначе обстоит дело с русской философией, изучение которой на грани XXI в. обременено рядом непониманий и предрассудков. Сравнительно недавно само понятие «русская философия» вызывало недоумение и снисходительный тон. Сегодня мы видим, что это предубеждение проходит, но лишь в отношении мыслителей XIX и XX вв., хотя и их достижения мало используются в других отраслях философского знания и вызывают чувства, похожие на спинозовское amor dei intelectualis (интеллектуальную любовь к Богу). XVIII в. пока изучен мало и с него еще не снято «обвинение» в ученичестве, подражательности и даже некотором невежестве, которое может лишь укрепиться за счет демонстрации видимых отличий от современных грамматико-синтаксических норм.

Долгое время бесспорным признанием пользовались сочинения западных, европейских авторов. Это не могло не породить в профессиональной среде определенную парадигму философского текста на русском языке прежде всего как переводного, со всеми особенностями перевода, в том числе

современным языком и соответствием современным нормам грамматики. Философский текст, а тем более текст классической метафизики, воспринимается в определенном смысле как некий внелитературный феномен, лишенный особенностей языка и стиля. Исследование «духа эпохи», несущего в себя ряд смыслов, порой скрытых для читателя переводов, ограничивалось чтением комментариев переводчика или редактора и оставалось в кругу их толкований.

Огромный интерес и широкое введение в оборот мыслителей XIX, «серебряного века» и русского зарубежья также не снимает проблемы, ибо эти произведения написаны «послекарамзинским» и «послепушкинским» языком со всеми присущими ему грамматическими и синтаксическими императивами.

Ввиду того что данное издание рассчитано на самый широкий круг интересующихся русской философией, проведено максимальное в рамках существующих традиций осовременивание текста, которое в свете поставленной задачи рассматривается как его *демократизация*, а не *модернизация*.

Далеко не всегда имеет смысл и воспроизведение рукописных особенностей, ибо мыслители XVIII в. зачастую не придерживались в рукописях даже тех условных правил, которые им рекомендовала российская грамматика того времени. Авторские рукописи облачены как бы в «домашнюю одежду», удобную в кругу семьи, но недопустимую для выхода в свет.

Вся сложность заключается в том, что грамматические и синтаксические нормы в XVIII в. служили объектом яростной полемики и использование той или другой нормы могло обозначать следование определенной идейной позиции. Употребление заглавной или строчной буквы, «ё», а не «е», «е», а не «ять», «і», а не «и», особая пунктуация — все это могло входить в систему символов, обозначающих принадлежность к определенной школе. Поэтому изменение хотя бы одного компонента грамматической системы может изменить символический строй всего текста. Так, традиционное издание знаменитого трактата А. Н. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» с частичным изменением пунктуационно-синтаксического строя, с одной стороны, создает впечатление проработанного текста и усыпляет внимание, а с другой — может дать ложное представление о философской позиции автора, ибо цитирование Радищевым произведений западных авторов (Гердера, Гольбаха, Пристли) не оформлено в соответствии с современными правилами, что впоследствии давало повод упрекать мыслителя в непоследовательности[130] или почти в плагиате.[131]

Вместе с тем с учетом не до конца выявленной символики грамматико-синтаксических форм можно сохранить не имеющие символического значения авторские погрешности, являвшиеся объектом критики еще для современников автора. В «Критических примечаниях» на «Историю Российскую» М. М. Щербатова И. Н. Болтин весьма язвительно выявляет индивидуальные грамматические формы, свойственные автору этого текста, замечая, что «сии примечания признаю быть нужными для того, во-первых, чтоб сохранить правильность и чистоту в слоге, а во-вторых, чтоб потомки наши не сочли, что в настоящий век в самой вещи так говорили и писали, как „История“ к [нязя] Щербатова написана, тем паче, когда они узнают, что писана она членом Российской Академии».[132]

Следует принять во внимание и то, что определенную символическую роль могли играть и другие внетекстологические элементы, составляющие структуру самого издания, — формат, «игра» шрифтами, фронтисписы и иллюстрации, в символико-аллегорической форме выражающие главные идеи сочинения, виньетки и т. д.

В настоящей публикации текст приближен к современным орфографическим и синтаксическим нормам. Устаревшие знаки, такие как «ять», «фита», «ер» и другие, заменены на современные. Окончания в предложениях-периодах с характерными инверсиями и сказуемым, завершающим сложную конструкцию, имеют большое значение для адекватного восприятия смысла. Поэтому, несмотря на возможные смыслы, могущие быть ими обозначенными,[133] на первом месте находится четкое понимание собственно теоретического содержания произведения.

---

130 См.: *Галактионов А. А., Никандров И. Ф.* Русская философия IX—XIX вв. Л., 1989; *Шкуринов П. С.* А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1989.

131 См.: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии.

132 *Болтин И. Н.* Критические примечания генерал-маиора Болтина на первый том Истории князя Щербатова: В 2 т. СПб., 1793. С. 352. Российская Академия была организована в 1783 г. специально для «исправления и обогащения» русского языка.

133 См. об этом: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Текстологические принципы издания // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1987.

Особое затруднение вызвало решение вопроса о том, какие слова необходимо писать с заглавной, а какие со строчной буквы. В философских текстах XVIII в. написание ряда слов с заглавной буквы выражало не только выделение значения того или иного понятия, но и определенное влияние латинского языка. Попытка А. П. Сумарокова противостоять этой тенденции успехом не увенчалась, и что особенно знаменательно, — даже по отношению к его собственным произведениям. «Я не знаю, дельно ли еще и то, что мы большими литерами все свои страницы излишне шпикуем, — писал он, — а по Правописанию нашему, большие литеры ставились только после Точек, во начале сочинения, и должны они еще ставиться при каждой строке и в начале стиха. И само имя Бога везде ставилось с малою литерою Б».[134] Сохраняя написание заглавных букв новиковского издания, мы видим, что содержание данного высказывания пришло в противоречие с его формой. Бесспорно, слова «правописание» и «точка» должны были быть написаны со строчной буквы. Однако написание со строчной буквы слова «Бог» вызывает у нас ряд сомнений.

Для изданий второй половины XVIII в. характерен определенный разнобой в употреблении заглавной буквы, не всегда являющийся отражением авторской воли. Так, в издании «Слова... о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю» (М., 1767) Д. С. Аничкова слово «Бог» употребляется чаще всего со строчной буквы, хотя и не всегда, так же как и «Создатель», «Всевышний», «Всевидящий». Встречаются сочетания типа «всевышнее Существо», в одном и том же предложении соединяются «бог» и «по воле Его» и т. п. В издании сочинения В. Т. Золотницкого «Рассуждение о бессмертии человеческой души» (М., 1768) слово «Бог» редко пишется с заглавной буквы, зато таким образом пишутся притяжательные местоимения, обозначающие Бога, слова типа «Творец» и т. п. В издании сочинения того же автора «Доказательство бессмертия души человеческой», перепечатанном в настоящем издании, слово «Бог» со строчной буквы пишется лишь до 18 страницы, начиная с которой употребляется только с заглавной. Примеры такого рода можно продолжить, вероятно, они могли бы стать предметом самостоятельного исследования. В данном издании принято решение писать это слово с заглавной буквы в соответствии с последними тенденциями орфографии, отражающими не только смену мировоззренческих ориентиров, но и традиции российской культуры.

134 *Сумароков А. П.* О правописании // Полн. собр. всех соч. М., 1782. Ч. 10. С. 37.

Наряду с этим сохранена заглавная буква в качестве символа политической благонадежности и выражения верноподданнических чувств в обращениях к главам царствующего дома и членам их семей. В остальных случаях написание заглавных и строчных букв соответствует современным правилам.

Пунктуация во всех случаях изменена на современную, в том числе в цитировании и в прямой речи.

Представляется, что принцип «максимальной осторожности», выдвинутый Ю. М. Лотманом, Н. И. Толстым и Б. А. Успенским,[135] может быть осуществлен лишь через факсимильные издания, снабженные подробным комментарием лингвиста, историка и специалиста в области книгоиздательской деятельности. Наряду с этим, а в идеальном случае — параллельно, должны издаваться тексты, предназначенные для широкого читателя.

Возможно даже большее осовременивание текста: замена устаревших слов, приведение в соответствие с современными традициями имен собственных, реконструирование предложений с слишком сложными «латинизированными» или «германизированными» конструкциями и т. д., но это может дать эффект лишь в сочетании с анализом категориальных структур. Потеря определенных смыслов в такой ситуации неизбежна, как и при любой трансформации «из культуры в культуру». Однако у такого текста появляется ряд новых смыслов, порожденных взаимодействием с иной, но органично близкой ему культурой. Подлинность философского текста заключается в его активном воздействии на духовность общества, в том числе и на современность. Сам по себе текст может быть интересен, но уже не как философский, а в каком-то ином качестве. Сказанное, естественно, не относится к художественному тексту, где элементы архаики могут создать дополнительные эстетические эффекты.

Определенную сложность вызывают полифункциональные тексты, являющиеся одновременно философскими и художественными, а также философские сочинения с мета-

135 См.: *Лотман Ю. М., Толстой Н. И., Успенский Б. А.* Некоторые вопросы текстологии и публикации русских литературных памятников XVIII века // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. Т. 40. 1981. № 4.

форическим строем категорий, каковыми являются сочинения А. Т. Болотова, философская поэзия Г. Р. Державина и М. В. Ломоносова, публицистика Н. И. Новикова и др. Вероятно, форма их издания должна зависеть от цели издания и аудитории, к которой они будут обращены.

Следует принять во внимание, что для самих мыслителей XVIII в. на первом месте стоял именно идейный смысл того или иного произведения, ценимый ими больше, чем авторитет автора, точность перевода или мастерство переводчика. Это была эпоха массовых анонимных переводов. Далеко не всегда издатель считал нужным указывать, кем выполнен тот или иной перевод, кто является автором оригинального текста и на каком языке он написан. Допустимы были ссылки на сочинение «одного английского (немецкого, французского) автора», а то и вовсе указывалось — «перевод с иностранного». Считалось, что главное — познакомить «уважаемых соотечественников» с интересными рассуждениями и актуальными идеями. Иногда перевод делался не с того языка, на котором было написано произведение, а с посредника. Так, одного из любимых авторов — английского поэта и философа Э. Юнга переводили и с французского,[136] и с итальянского,[137] и с немецкого,[138] стихи переводили прозой, прозу перекладывали стихами. Классический пример последнего — переложение В. К. Тредиаковским фенелоновских «Похождений Телемака».[139] Был распространен жанр сокращенных переводов или «сокращений», порой снабженных обильными комментариями и отступлениями переводчика. «Я любил читать прекрасное стихотворство *Юнгово*: удивляюсь его дарованию... Мне хотелось иметь его простее и соразмернее силам моего ума...»,[140] — пишет анонимный переводчик. Это желание заставило его полностью изменить структуру поэмы (оригиналом служил «Плач, или ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии в девяти ночах»), сократить текст, убрать повторы, разделить произведение на главы по проблемам, а не «по ночам», и т. д. Поэтическое произведение, таким образом, превратилось в соответствии с замыслом переводчика в философский трактат.

Выражая принцип перевода с одного языка на другой, А. П. Сумароков писал:

> Не мни, переводя, что склад в Творце готов;
> Творец дарует мысль, но не дарует слов.
> В спряжение речей его ты не вдавайся,
> И свойственно себе словами украшайся.
> На что степень в степень последовать ему?
> Ступай лишь тем путем и область дай уму.[141]

Конечно, издание сочинений российских авторов не предполагает перевода, аналогичного переводу с иностранного языка. Однако порой сохранение «буквы» может привнести привкус некоторой экзотики, ни в коей мере не сочетающейся с духом философии века Просвещения.

Статья написана по материалам исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом.

[136] См., например: *Юнг Э.* Бытие разумное, или нравственное воззрение на достоинство жизни. М., 1787; Вопли Эдуарда Юнга. СПб., 1791 (сокращенное переложение первой, четвертой и пятой «Ночей» Осипа Лузанова, сделанное по переводу Летурнера).

[137] См.: Страшный суд г. Юнга с перевода г. аббата Алберти. СПб., 1777. В. П. Семенников (Материалы для истории русской литературы и для словаря писателей эпохи Екатерины II. СПб., 1914) полагал, что автором перевода был М. М. Щербатов.

[138] См.: Плач Эдуарда Юнга, или ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии в девяти ночах / Пер. с нем. А. М. Кутузова. М., 1785. Ч. 1, 2. В русское издание вошли даже многочисленные комментарии, которыми снабдил текст немецкий переводчик Эберт.

[139] *Тредиаковский В. К.* Тилемахида, или Странствование Тилемаха, сына Одиссеева в составе ироической пиимы. СПб., 1766. Т. 1, 2.

[140] *Юнг Э.* Бытие разумное... С. 1.

[141] *Сумароков А. П.* Епистола о русском языке // Полн. собр. всех соч. Ч. 1. С. 331.

Д. С. АНИЧКОВ

Слово на высокоторжественный день восшествия на Всероссийский престол Ее Императорского величества, Всепресветлейшей, Державнейшей Великой Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской, в публичном собрании Императорского Московского университета, говоренное оного ж университета философии и свободных наук магистром Дмитрием Аничковым 1767 году, июня 30 дня о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю

Когда мы, П. С.,[1, а] приводим себе на память оный час, в который Всемилостивейшая наша Самодержица восприняла намерение исполнить желание всех сынов российских, не представляем ли себе купно тогда и божеский промысел, который Ее к тому вел, содействовал Ей и руку помощи подавал? Когда мы воображаем себе тот день, в который веселящаяся о благоденствии своих верноподданных рабов, Богом Предызбранная Монархиня самым делом исполнила Свое и общее всех намерение, не воображаем ли себе купно тогда и великий дух Победоносной Героини, которая, не взирая на все опасности, могущие в таком случае и самое геройское сердце поколебать, но уповая на всесильного своего руковожда, премудрого и всевидящего Бога, сквозь самые тучи опасностей, с малым числом горящих к себе усердием, благополучно достигла желаемого пристанища? Когда мы, наконец, воспоминаем оное преблагополучное и всеми желанное время, в которое Попечительнейшая Императрица приняла на себя бремя правления, бремя Богом предопределенное,

[а] Цифрами обозначены примечания составителя, звездочками — примечания авторов текстов.

и им же самим Ей врученное, не удивляемся ли тогда и неиспытанным Божиим судьбам, неисчетному и бесприкладному его милосердию, что он без всякого кровопролития, в знак единого своего к нам благоволения, определил Ее царствовать над нами, по кротости своей давно уже обитавшую в сердцах наших? Достойно убо ныне, воспоминая оный час, яко начало и источник всех тех благополучий, которые преизобильно изливает на нас наша Повелительница, приносим в жертву благоговения Всевышнему, который предызбранную мыслями и согласным всех россиян желанием, Государыню утвердил на престол, и возвысил Ее над всеми царями земными. Достойно, воспоминая оный день, в который вступив на всероссийский престол наша Самодержица, все прежде бывшие печали прекратила, приносим жертву хваления Всевидящему, что он нас препоручил толикой благодетельнице, которая внутреннее спокойство и совершенное благоденствие во всей своей обширной империи восстановить, учредить и утвердить старается. Достойно, воспоминая оное время, в которое узрели мы на престоле сидящую истинную свою Покровительницу, Щедрую Отечества Мать, приносим жертву благодарения Премудрому Создателю за оказанные его к нам неисчетные благодеяния, что он ниспослал нам такую Обладательницу. Итак, веселись ты, древнейший и первопрестольный град Москва, видя Государыню свою, обновляющую тебя и переменяющую седины твои в орлиную юность. Веселись славный град Петров, бывший свидетелем неизреченного божеского к нам благоволения и милосердия. Ликуй вся обширная Российская Империя, видя свою Обладательницу, милосердием своим подобящуюся Богу.

Но как мое намерение, П. С., состоит в том, чтоб представить, что *мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю*; того ради с вашего позволения и приступаю к оному. Прежде, нежели начну говорить о самой материи, за благо рассуждаю я, разобрав порознь, изъяснить охотнейшему вашему вниманию, что есть *мир, премудрость и случай.*

Если тот, кто желает иметь подробное и совершенное понятие о какой-нибудь вещи, вообще рассуждаемой в силу логических правил в особливости наперед разбирает все околичности, к той вещи принадлежащие, то равным образом и я по тем же правилам принужденным себя нахожу в особенности сперва разобрать все те околичности, которые

для подробного понятия о мире сем служат. А какие суть оные околичности, из следующего явствует.

Когда мы возводим глаза свои на небо или потупляем оные в землю, различные и премногие тела тогда нам представляются, как например Солнце, Луна, бесчисленные звезды, разных родов животные, деревья, произрастания, реки, моря и проч.; и видим, что все сии тела состоят вместе, следственно заключаем, что в мире сем находятся вещи *вместе состоящие*. Притом, когда ежедневный опыт научает нас тому, что из тех вещей, которые вместе состоят, некоторые происходят и начинают иметь свое бытие, а некоторые из них исчезают и от глаз наших опять удаляются, например, за днем ночь, за ночью день, за летом зима, а за зимою лето следует, и что ни солнце, ниже луна не пребывают всегда в одинаковом своем положении; тогда заключаем, что в свете сем находятся вещи *последовательные*, и, следовательно, все вещи, как вместе пребывающие, так и последовательные, вообще называются *существами*, поколику состоят в мире сем, неотменно имеют такое свойство, что могут переменены быть, и имеют свое бытие другим образом. Ибо какая непристойность может выведена быть из того, когда мы доказываем, что тот же человек, который имеет великое богатство, может прийти напоследок в крайнее убожество? Что препятствует, чтоб солнечные лучи, которые освещали землю, не скрылись, и потом не последовала ужасная непогода? Итак, куда мы ни обратим свои глаза, видим везде и примечаем, что все, в свете сем находящееся, подвержено перемене. Наконец, опытом также дознаем, что все вещи имеют между собою такое взаимное отношение, что или одна вещь производит другую, или одна бывает для другой. Ибо кто не знает, что теплый и умеренный дождь более производит земли плодородие, какого лучше желать не можно? Кто не ведает, что Солнце с Землею и прочими планетами состоит вместе для того, чтобы сии освещаемы быть могли, а Земля получала себе теплоту от оного. И тогда справедливо сие, как и есть действительно, что или от одного производится другое, или одно бывает для другого, то явствует, что все в свете сем состоящие вещи имеют такое свойство, что одна из них содержит причину другой, то есть все вещи *взаимно между собою связаны*.

Итак, все сии порознь мной исчисленные околичности, принадлежащие единственно до подробного понятия о мире, совокупив вместе, выводим из соединения оных свойственное и всеобщее понятие о мире такое: что он есть *порядок*

всех вещей вместе пребывающих, последовательных, переменяемых и взаимно между собою связанных. И сие то есть оное всеобщее определение мира, я другие определения оставлю для того, что иные из них совсем невразумительны, а другие, хотя и вразумительны, токмо несовершенны. Теперь уже далее поступаю, т. е. к определению премудрости.

Если премудрым называется тот, кто избирает для себя все то, что или есть наилучшее на свете, или весьма приличное концам его, то *премудрость не что иное есть, как совершенство избирать то, что есть самое наилучшее и весьма сходственное с концом*, или как другие определяют: «*Премудрость есть знание располагать принадлежащие средства к получению концов таким образом, чтобы один конец был средством другому*». Почему, когда кто приличествующие употребляет средства, и конец тогда весьма изрядный получается, чем же лучшие и приличнейшие, кто употребляет средства, тем тот премудрейшим почитается, наконец, чем кто больше и лучше знает совокуплять между собой общие и особенные концы, и все оные, без всякого между собой противоречия, располагать так, чтобы те концы, которые ближайшие суть, были средствами отдаленных, тем совершеннейшей того премудрость по справедливости именуется. Из чего явствует, что разные кто суть степени премудрости, и когда кто больше или меньше премудрым может назван быть. То есть, тот называется премудрым, кто знает многие средства, принадлежащие к концу, тот почитается премудрейшим, кто через такие же средства знает получить лучший и пространнейший конец, или кто разумеет получить тот же конец помощью немногих и простейших к тому принадлежащих средств, наконец, кто многайшие средства и концы знает располагать взаимно между собой так, чтобы одно и то же вместе токмо под особливым различием могло быть вместо средства и конца, тот в превосходнейшей степени именуется премудрым. И таким образом, учинив определение премудрости и изъяснив, что оной разные суть степени, следует теперь изъяснить третий моей речи предмет, т. е. *случай*.

Случаем называется такое происхождение, которого дополнительная причина нам неизвестна. Например, когда доска упадет с какой-нибудь крышки и убьет до смерти человека. *Чистый случай есть такое происхождение, которое совсем никакой довольной причины не имеет*. Например, склонение Епикуровых атомов по прямой линии без всякой причины. Но мы, сколько возможно, будем ста-

раться ниже сего доказать, что чистому случаю в натуре вещей быть не можно.

К самой уже материи приступаю, П. С., но за благо рассуждаю, во-первых, представить, что все в свете сем находящееся есть случайное. *Случайным же называется все то, что может быть сим и другим образом, что может иметь свое бытие и не имеет и, следовательно, бытия своего причину не в себе заключает.* Двоякие суть существа, которые общий всех вещей порядок составляют, иные из оных суть *вещественные*, а иные *невещественные*, и оба такого свойства, что довольная причина бытия их вне их, т. е. в другом особенном существе содержится. Первое из оных существо есть сей вещественный мир, который состоит из тел, а тела суть такие существа, которые из разных между собой частей будучи составлены, могут подвержены быть разным переменам. Итак, когда части, из которых состоит сложное существо, могут быть сим и другим образом, явствует, что и о целом сложном существе можно тоже заключить, т. е. что и оно подвергается разным переменам. Возьмем в пример сей, на котором обитаем, земной шар, и увидим, сколь случайное оный имеет бытие. Рассмотрим, например, величину оного и увидим, что оный не необходимо ее имеет. Ибо хотя математики и примечают, что сей земной шар во всем своем окружении содержит пять тысяч четыреста немецких миль, однако ж для чего бы так, не могут они того сказывать, что довольная тому причина в самом том шаре содержится. Равным образом довольная причина и сего, что иная часть земли твердая, а иная — жидкая, что одни места особливо гористые, а другие плоские, не в самом земном шаре, но вне оного заключается, следовательно, оный по сему есть сам в себе случайный. Если там же, смотря на самое действительное бытие мира сего, рассмотрим оный, то равномерные причины и в рассуждении того нам представятся. Ибо всякая вещь по своей натуре случайная, не заключает в своей власти сего, что быть ли ей или не быть, и для чего особливо быть, а не быть, но всю причину своего бытия и небытия относить к другому существу. И потому, когда какая вещь имеет уже действительное свое бытие, имеет оное не необходимое, но случайное.

Хотя кто здесь и учинит такое предложение, что не все всеобщие вещи суть случайные, но токмо некоторые. Ибо каким образом душа наша может случайная быть, когда она есть существо простое, и никакие перемены ей не приличествуют, каким бывают тела. Но мы такое предложение отражаем следующим образом: не всякий ли из нас самым опытом дознает, что все, собывающееся в нашей душе, не вместе и не в одно время собывается? Не всяк ли понимает, что силы душевные положением тела и учреждением органов оного ограничиваются, и все ее размышления последовательным образом бывают так, что на место одного исчезнувшего размышления вступает другое? И когда так, то видно, что и душа наша некоторым подвергается переменам, а что переменяемое есть, то и случайное, следовательно, и душа наша в число случайных вещей внесена быть должна.

И отсюда можно видеть, что тот тщетно трудится, кто бытия какой вещи причину ищет в случайных вещах. Ибо не можно допустить продолжения в бесконечность, а когда так, то все, бытие свое имеющие вещи должны иметь такую довольную причину, на которой бы можно было остановиться, то есть неотменно должно быть такое существо, которое от другого не зависит, но как своего бытия, так и всех прочих случайных вещей последнюю причину в себе одном заключает, потому что одно из таких понятий содержит в себе и другое, и когда одно из тех приписывается какому существу, то неотменно и другое тому же приписано быть должно. Итак, видно, что как вообще мир сей, так и порознь все в нем находящиеся части, суть случайные, из случайного же сих бытия можно иметь заключение о всем том, что находится в Существе необходимо нужном, то есть Боге. Особливо же премудрость такого Существа гораздо вразумительна будет нам, когда мы рассмотрим порядочное учреждение средств и концов по воле Его святейшей, в мире сем продолжающееся.

Хотя чудесное строение всевышнего Существа, то есть мир сей, вообще рассуждаемый, удивительным и обширным представляя себя нам, яснейшие открывает доводы премудрости Божьей, однако мы гораздо яснее познаем оную, когда рассмотрим порознь союз, расстояние, фигуру всех тел, в нем находящихся. Познаем, что все сии, земным и небесным телам приличествующие качества к одному концу, то есть к совершенству мира сего клонятся.

И, во-первых, *союз есть такое взаимное между собой вещей отношение, что одна из них содержит в себе причину другой.* Например, ежели бы не было Солнца, то бы и действия, от действительной его силы зависящие, не могли состоять в мире сем. А что все вещи таким союзом между собой связаны, сие мы выше уже доказали. Остается токмо здесь

упомянуть о том, что союз вещей ясным образом доказывает премудрость Божью. Положим, что в мире сем состоящие вещи не имеют между собой такого союза, то следствие из сего произойдет такое, что конец без средств и действо без причины получается. То есть, по уничтожении союза вещей, никакой надобности не будет заключаться в том, чтобы средства учреждались для концов. Но как премудрости дело состоит в том, чтоб учреждать средства для концов, то видно, что, когда в мире сем есть союз вещей, неотменно должно быть и удивительной премудрости Божьей, приводящей все вещи в согласный порядок.

Сие же самое обстоятельство, рассмотрев сл. *Билфингер* в книге своей о *начале и попущении зла*,[2] изрядно доказал, что в союзе вещей, как бы в некотором зеркале, ясно можно видеть превосходнейшую премудрость Вышнего Существа. Ибо говорит он: «Где находится союз средств и концов, и где добрые концы через способные получаются средства, там находится премудрость». И далее: «Тем более премудрость Божья доказывается в мире сем, чем больший союз концов в себе содержит».

И взаимное между собой расстояние вещей доказывает премудрость Божью. Ибо, что известные планеты, например Сатурн, Юпитер, Марс и прочие, на известное расстояние каждая друг от друга отстоят, как то исчисляют астрономы, не премудрость ли Божья определила быть такому расстоянию для того, чтобы ни одно из помянутых тел не могло с другим соединиться, а по соединении одно другое не застенило. Всеконечно, так. Ибо в противном случае вечная бы повсюду была темнота.

Что касается до движения тел, и оное, как свойственное и приличествующее всем телам, доказывает премудрость Божью. Ибо не напрасно премудрый Творец определил, чтобы иные планеты имели скорейшее движение, а другие не так скорое, не меньше удивления достойна премудрость Божья в рассуждении тех планет, которые называются главными и имеют движение, так названное *периодическое*. Ибо сии планеты по прошествии известного времени обратно возвращаются на те самые места, откуда начали свое движение, и, таким образом, на нашем земном шаре производят четыре всем известные времени года, т.е. весну, лето, осень и зиму. И когда сие от начала сотворения мира и до сих пор продолжается непременным образом, то не премудрость ли Божью через то познаем, учредившую такой порядок в движении помянутых тел небесных?

Равным образом доказывают премудрость Божью и фигуры, телам определенные. Ибо примечаем мы, что все небесные планеты имеют круглую фигуру, а для чего? Для того всеконечно премудрое Существо определило им быть такими, чтобы они, получив круглую фигуру, удобнее могли иметь движение. Ибо, как и самым опытом можно доказать, что тело, имеющее круглую фигуру, удобнее может сдвинуть с места человек, нежели такое, которое имеет плоскую или другую какую фигуру. Особливо же для того премудрый Создатель в рассуждении определения фигур планетам предпочел круглую, что круглое тело более способности может в себе заключать, нежели другого вида тела. То есть в круглых телах не вдруг, но помалу прибывает или убывает теплота и сияние, в противных же сим телах такого свойства приметить не можно.

И из общего рассуждения о телах можем дойти до познания премудрости Божьей. Возьмем в рассуждение, например, Солнце, которое нам собой изобразит премудрость Всевышнего. Ибо, как скоро оное восходит, тотчас все люди принимаются за свои дела, все животные из своих определенных мест выходят для приискания себе пищи, видимы бывают многоразличные вещи, которых бы в противном случае не могли мы видеть и знать. Нам одним определено взирать на оное и помощью его сияния видеть разные одушевленные и неодушевленные тела. Ибо, когда день, видим тогда и разные произрастения, различную приятность вливающие в наши чувства. Теплота и сияние солнечных лучей действуют, что разных родов травы растут и зеленеют, древа приносят плоды и животные питаются оными, семя, посеянное на земле, сперва восходит, потом возрастает и, наконец, приносит желаемый плод. Действительной силой солнечных лучей восходят пары на воздух и, тамо сгустившись, упадают на землю для орошения оной.

Посмотрим астрономическим глазом на высочайшую из всех планету, называемую Сатурном, увидим непременно и там несказанную премудрость Божью. Ибо планета сия сама бы собой не производила сияния, когда бы Бог премудро не определил того, чтобы находящиеся при ней в известном числе спутники и астрономами действительно примеченные, со всех сторон сообщали ей свое сияние.

Посмотрим на Луну, недалеко от Земли отстоящую планету, и сия нам может быть доказательством премудрости Божьей. Ибо всевидящий Творец учредил ее таким образом, чтобы она имела движение свое около Земли, почему

не беспристойно от астрономов и называется спутником ее. Она хотя и есть тело, собственного сияния не имеющее, однако заимствует оное от другого тела. И сие явствует из следующего: ибо когда она находится в середине между Солнцем и нашей Землей, тогда часть ее, к нам обращенная, видима бывает наподобие черного круга, а когда помалу начнет отступать от середины, тогда она представляется глазам нашим наподобие светлого серпа, и чем далее отходит, тем большая ее часть освещается, и большее сияние производит. И когда уже она бывает в полном своем сиянии, не получаем ли мы тогда от ее пользы, особливо будучи в путешествии. Она служит нам для измерения времени, она предсказывает нам непогоды и дни ясные. Например, когда она бывает бледноватая, тогда предзнаменует дождь, когда бывает красноватая, тогда предвозвещает сильные имеющие быть ветры, когда она, наконец, представляется глазам нашим белой, тогда уверяет нас о имеющих наступить ясных днях. О горах же и водах, которые быть в Луне примечают астрономы, не наше дело рассуждать, потому что нам не известны те концы, которые Бог через нее намеревал. Одно токмо сие нам гораздо известно, что все во власти всемогущего Бога произведенное и действительно состоящее в свете сем, по неизмеримой его же премудрости, предопределено для известных концов и учреждено во благое. Нет нужды рассуждать о том, находятся ли или нет в планетах жители? Довольно и того, что когда можем знать те концы, для которых учреждены планеты. Пусть хотя кто и будет говорить, что премудрость Божья неправильно учреждает, когда избирает больше средств, нежели как самые концы требуют. Например, невеликие те пользы, да и не примечено еще, какие оные были, которые наша Земля получает от планет. Но мы такое предложение можем отразить следующим образом: один тот знает, который сотворил сии тела, какую они должны приносить пользу, а мы не знаем, сколько и какие средства надобны для того, чтобы непрерывные перемен законы порядочным образом происходили в сем свете.

Но углубившиеся мысли наши в рассматривании тел небесных, обратим уже оные, как и порядок велит, к тем телам, которые ближайшие окружают нашу Землю. Тотчас представится нам воздух, весьма способное обиталище из земли выходящих паров. Сей делает перемену в погодах, ибо он по своей натуре теплоту и стужу в себе заключает, мокрый или сухой временем бывает. Воздух умягчает зной солнечных лучей, дабы животные не могли отягчены быть

оным, а произрастания от оного не посохли. Прежде, нежели взойдет солнце на горизонте, усматриваем мы зарю, и сего явления не иное что причиной, как токмо воздух. Ибо солнечные лучи, в нем преломившись, так нам представляются. Воздухом питаются животные, и птицы пользуются оным. Ветры не от чего иного случаются, как от сильного колебания воздуха. И как во всем прочем, так особливо в рассуждении ветров, премудрость и промысел Божий познается. Разные веют ветры, но для многоразличной пользы. Ибо, когда оные ветры веют летом, тогда скорейшие плоды приносят нивы и скорее произрастают всякие растения. Много пользующиеся ветрами плавающие по морю и механические машины приводятся в движение оными. Сожаления бы достойно было всех живущих состояние, когда бы не было благорастворенного воздуха и ветры густоту оного, вредную животным, не разбивали.

О прочих телах, также ближайше окружающих нашу Землю и доказывающих премудрость вышнего Существа, рассуждать время не дозволяет, но рассмотрим только, сколько возможно кратко, сей земной шар. На сем мы обиталище куда ни обратим мысли и глаза свои, везде приходим в удивление, видя бесчисленные знаки, показывающие премудрость и величество Божье. Не премудро ли определена нашей Земле фигура особливо круглая, а не другая какая. Для чего же? Несомненно для того, чтобы сила, действующая равномерно, сжимала все части тел, которые могли иметь согласное стремление к центру. Для того Земля наша имеет сферическую фигуру, чтобы воздух мог способнее окружить всю ее поверхность. Посмотрим потом на тела, которые на сем земном находятся шаре, и вообще разделяются на *жидкие* и *твердые*, увидим, что оные имеют приличное между собой различие, которое им не по случаю некоторому и не по необходимости стоической, но по премудрой и всемогущей власти Всевышнего определено для известных и надобных концов. Например, вода сию особливо человеку приносит пользу, что по ней способнее и скорее, нежели по сухому пути, можно привезти товары из отдаленных мест. Из водяных паров составляются облака, ниспускающие дождь на землю. Машины и всякие механические строения большим или меньшим течением воды в скорейшее или медленнейшее движение весьма способно приводятся. Воды, называемые *минеральными*, много способствуют к восстановлению здравия и утверждению восстановленного. И как слабости, которым нередко бывают подвержены смертные,

разные суть, то и Бог премудро определил, чтобы в иных источниках серные и селитренные находились частицы, а в других — селитренные, перемешанные с другими. Не упоминаю о других бесчисленных пользах, которые всем разумным и бессловесным животным сие жидкое тело, именуемое вода, приносит по власти всемогущего Творца на такой конец определенная, потому что оные весьма почти уже довольно известны.

Не кончатся еще здесь знаки, изображающие премудрость Божью, но пространнейшее оных может быть поле. Рассматривали мы жидкое тело — воду, а теперь посмотрим на твердое и такое, которое именуется *землей*, увидим мы и здесь действительную премудрость вышнего Существа. Не премудрость ли Божья определила, что земля наша столько людей и животных на себе содержит, сколько на ней ни находится? Не премудрость ли Божья определила разным животным разные места для обитания? Не премудрость ли Божья, наконец, узаконила, чтобы земля произращала все то, что следует в пищу животным? Всеконечно, так. И как разных родов животные наполняют сей земной шар и все они не одной и той же пищей питаться могут, то и земля по власти премудрого Создателя производит им в пищу и употребление разные и бесчисленные плодов виды. Примечаем также и сие, что на глинистой и водяной земле не родятся такие плоды, какие со изобилием произрастают на песчаной и сухой. Не находится, например, в сей земле каких плодов, теми, напротив того, изобилует другая земля. Не напрасно быть примечаем везде неодинаковую ровность земли, но для известных концов премудро так устроенну признаем. Например, когда бы не было гор, не могли бы и люди иметь спасение от наводнений, могущих причинить ужасную погибель. Когда бы не было гор, не могли бы плавающие по морю избавляться от сильных ветров, грозящих самым разрушением кораблей. Горы причиной умеренного веяния ветров и излишнюю теплоту хладнейшими растворяют парами, которые из них выходят. В долинах, горами окруженных, находят ботаники разные целительные травы. В горах разные металлы и драгоценные родятся каменья. На горах скорейший и лучший поспевает плод, как то сказывают иностранные жители и сами мы примечаем. Все сии обстоятельства не святое ли премудрое быть доказывают учреждение? Поистине так.

К последнему уже, П. С., речи моей спешу предмету, то есть представить, что ничего на свете сем не бывает по слу-

чаю. Хотя и справедливо сие, что нам причины множайших происхождений и действ, по причине слабого нашего и притом пределами ограниченного знания, иногда невразумительны и совсем неизвестны бывают, однако из такого незнания не должны мы заключать, что оные случаются без всякой причины. Ибо, когда доказали мы и можем доказать, что все вещи, в свете сем состоящие, взаимно между собой связаны, то есть одна бывает для другой или одна содержит в себе причину другой, доказываем через сие самое и то, что никакому происхождению и никакому действу не можно быть без причины. Положим, что некоторые действа бывают без довольной причины, то, для чего оные бывают, и в сие особливо, а не в другое время, должны будем понятие о таких происхождениях выводить из *ничего* и, следовательно сие, называемое так *ничто* будет и не будет иметь свое бытие. Будет иметь, потому что оно нам дает понятие и вразумление о бытие сего или другого происхождения, не будет же иметь бытия, потому что оно есть ничто. Но как сего допустить не можно, чтоб что-нибудь в одно время имело и не имело своего бытия, ибо явное из того следует противоречие, то не можно допустить и сего, чтобы какое-нибудь происхождение в рассуждении своего бытия зависело от *ничего*. И когда так, то видно, что ничего не бывает по случаю, то есть без довольной причины, но все происхождения и все действа причину своего бытия к чему-нибудь только относят и должны относить, чтобы вразумительно было, для чего оные имеют свое бытие и в сие особливо, а не в другое время. Да и Цицерон утверждает, *что все рождаемое должно неотменно родиться от какой-нибудь причины.*

Карповий в рассуждении своем *о начале довольной причины* говорит: «Ежели что-нибудь бывает без довольной причины, то оно должно быть из ничего. Но сие ничто, то есть, что никакого бытия не имеет или в отрицательном смысле или в недостаточном есть такое. Ежели оно в отрицательном смысле есть такое, то никоим образом не может иметь бытия, потому что бытие его само собой сделает противоречие. Если же ничто в недостаточном смысле есть такое, то есть, хотя в самой вещи и не имеет еще бытия, но может иметь оное, однако и в таком случае, по причине противоречия, не может иметь бытия. Ибо невозможное не может быть возможным, да и каким образом то, что еще не имеет бытия, может содержать в себе довольную причину какой вещи, действительно уже имеющей свое бытие».[3]

Уничтожим сие начало, что *ничего не бывает без до-*

вольной причины, то никоим образом не можно будет опровергнуть необходимого определения социнианского. Уничтожим сие начало, то всякому можно будет толковать Священное Писание по произволению на свою сторону. Без сего начала судья может неправильно обвинить правого и освободить виноватого. Без сего начала почти никакой силы не будет иметь истинная вольность, особливо в моральных случаях. Без начала, наконец, довольной причины никоим образом не можно доказать бытия, промысла и премудрости Божьей. А что есть Бог и, следовательно, промысел и премудрость Его, сего и самые язычники не отрицают.

Из сего краткого изъяснения можете, П. С., без сомнения заключить, что все приключения и все действа, случающиеся в порядке вещей, клонятся к известному концу, промыслом Всевышнего премудро определенному. Если же кто сей истине не верит, что все совершается с довольной причиной и что промыслом Божьим и Его силой управляются все созданные вещи, тот в уверение сей истины может взять в пример одну Россию и увидеть, сколько раз на ней совершался чудный промысел Божий, приводящий в удивление и ужас умы всех слышащих событие оного. Промыслом убо Божьим, поистине, прежде, нежели мир сей имел бытие свое, предопределено было царствовать над нами в сие особливо время Благочестивейшей Самодержице Екатерине Алексеевне. Премудрость поистине Божья неиспытанная судила быть преемницею всероссийского престола благополучно царствующей нашей Августейшей Монархини. Всемогущий Творец поистине возвел на царство Государыню благочестивую, Государыню, учреждающую новые и премудрые узаконения, Государыню такую, которая более милостью, нежели страхом, управляет подданных своих, и не столь на престоле, как на сердцах их желает иметь основание своему обладанию, Государыню такую, которая, имея неусыпное попечение о пользе своего народа, старается восстановить и утвердить благоденствие во всей России. Похвали убо и хвали Господа Бога твоего, Россия, за толикие на тебя излиянные Его несказанные щедроты, прими оные с благодарным сердцем и не забывай воссылать молитвы к Всевышнему, да даст Ей все по сердцу Ее, и весь совет Ее исполнит!

Мы же, особливо торжествующие высочайший день восшествия на Всероссийский престол нашей Всепресветлейшей Самодержавицы, в изъявление своего усердия и благоговения, пролием молитвы и моления наши к Всевышнему.

Премилосердный Боже! Продли до позднейших времен, выше всякого блага почитаемую нами дражайшую жизнь нашей прещедрой Покровительницы, да музы, в храме сем обитающие, возрадуются о спасении Ее и Ею прославятся по вселенной. Внуши, Боже, моленье наше, продли так же неоцененную жизни в залог Твоего к нам благоволения, в утешение и надежду всей обширной Российской Империи, от Тебя ниспосланного, Всероссийского Наследника, Благоверного Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича. Все мы сего, на Твои щедроты уповая, просим единодушно для одной славы и прославления Твоего пресвятого Имени.

Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. На высокоторжественный и всерадостный день рождения Ее Императорского Величества Всепресветлейшей, Державнейшей Великой Государыни Екатерины Алексеевны, Императрицы и Самодержицы Всероссийской, говоренной в публичном Императорского Московского университета собрании Дмитрием Аничковым, логики и метафизики публичным ординарным профессором, обеих гимназий инспектором и Вольного российского собрания при том же университете членом. Апреля 22 дня 1777 года

> Два вопроса из всех труднейшими почитаются: один — о душе, а другой — о Боге. Первый производит в нас то, чтобы мы знали самих себя, а другой — научает нас тому, чтобы мы разумели свое начало. Оный для нас сладчайший, а сей — любезнейший. Оный творит нас достойными блаженной жизни, а сей соделывает блаженными.
>
> *С. Августин. Кн. 2, гл. 18. О порядке.*[1]

Сколь непостижим в советах своих, сколь премудр в делах своих, сколь дивен в своих определениях и сколь милосерд в исполнении своей святейшей воли Всемогущий сего мира Творец, П. С., того поистине понять умом своим и довольнейшими словами изобразить хотя никто из нас и не в состоянии, однако все мы удостоверены в том, что он все на

пользу нашу устрояет, что в непостижимых своих советах ни предопределяет, он все производит к нашему благополучию, что в дивных своих определениях ни намеревает, он все к достижению желаемого нами конца ниспосылает, что ни благоволит святейшая Его воля, от Него нам наконец, яко Благодетеля, промышляющего о всех, всякий пресовершенный снисходит дар. Для подтверждения сей неоспоримой и никакому сомнению не подлежащей истины, если возьмем в пример пространнейшую света часть — Россию, то ясно увидим, что на оной паче всех стран земных чудный промысел Божий совершился и отменнейшего Его к оной благоволения залог оказан чрез ниспослание пресовершенного дара: Благочестивейшей, говорю, Великой и Премудрой Государыни — Екатерины II, которой высокоторжественный и всерадостный день рождения вчерашнего дня вся Ее обширная империя и с оной все Ее верноподданные рабы праздновали с глубочайшим благоговением, а сего дня Императорский университет, в знак достодолжного своего усердия к своей Прещедрой Покровительнице, празднует светло. И всеконечно, паки повторяю, пресовершенный Божеский дар и неложный отменнейшего его к нам благоволения залог есть наша Всемилостивейшая Государыня. Ибо каждый пол, каждый возраст и каждое состояние Ее верноподданных рабов действительным образом и с изобилием дознали и всегда дознают Ее Величества Матерние к себе милости и щедроты. Ее благочестие, на крепчайших и неподвижнейших основанное столпах, утверждаемое пребудет в непоколебимости, Ее правосудие, новый вид получив в известных Ее державы местах, с успехом желаемым уже отправляется к наивящему благоденствию граждан, Ее премудрые уставы, не токмо нам причиняющие, но и для потомков наших составляющие блаженство и в коих везде милость с истиною встречаются и правда с миром облобызаются, для благополучия грядущих родов утверждаются на непоколебимом основании, лихоимство ж и корыстолюбие, яко некоторая пагубнейшая зараза, искореняются и истребляются до основания во всех пределах Российских; Ею науки и художества на высочайший степень возведенные и высочайшим Ее Величества покровительством ободренные возрастают и процветают во множайших пространнейших Ее империи местах; Ею нам тишина желанная и покой доставлен вожделенный;[2] Ею мы, наконец, на верх блаженства возводимся и пребудем благополучны по оному Ее Матернему желанию, что б видеть народ «российский столь счастливым и довольным, сколь далеко человеческое счастье и довольство может на сей земле простираться».[3] Словом, все Ее Величества предприятия и намерения премудры, все Ее дела велики, славны и громки по вселенной, все Ее добродетели несравненны и все Ее Матерние об нас попечения благоуспешны.

И как все Ее Величества нам оказанные и оказываемые благодеяния подробно исчислить не моих сил и дарований дело есть, то я, оставив сие другим способнейшим и превосходнейший витийства дар имеющим проповедывать велегласнее, с Вашего, П. С., дозволения, при сем знаменитом торжестве, музами празднуемом, краткое имею преложить мое рассуждение *о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии*.

Разные разных в древности процветавших философов мнения были о душе человеческой, П. С. Одни из них говорили, мы хотя согласны в том и верим тому, что есть в нас душа, по власти которой движемся, далее поступаем и обратно возвращаемся, но не можем точно объяснить того, что такое есть душа, оная самовластная повелительница наша и госпожа. Другие утверждали, что нет никакой души, поелику весьма трудно узнавать душу самою ж душой и производить понятие об ней чрез нее ж самую.* Иные ж совсем отменное против сих имея понятия о душе человеческой и невероятно великое между собой производя несогласие, многие совсем неприличные мнения об оной объясняли в своих сочинениях. Но как вся сила и способность познания вещей проистекает и зависит от души, яко главнейшего источника своего, то потому и заблуждение, если какое против оной случается или случится, поистине наиопаснейшим из всех почитается и должно почитаемо быть, поелику оным истребляется естественное благочестие и очевиднейший добродетельным нравам вред причиняется. Почему и мы в удовольствие своего любопытства, хотя и имеем намерение рассмотреть разные их мнения, однако поступим при том с осторожностью и предложим токмо те, которые дальнейшего заблуждения в себе не заключают.

И, во-первых, по свидетельству Цицеронову, Демокрит, Зенон и Левципп понимали, что душа есть нечто из легчайших и круглых несекомых частиц вожженное, Диоген же и Анаксагор называли ее воздухом, а Иппократ, Эмпедокл и Дицеарх почитали ее существом, из всех стихий составленным. Другие же, напротив того, из них приписывали душе

* Такого мнения был Аристоксен. См. Cic. Tuscul. Quaest. pag. 87.[4]

человеческой природу чистейшую и благороднейшую. Как то Пифагор и Платон называли ее числом, само себя движущим, а Алкмей утверждал, что душа человеческая есть нечто движущееся и такое, которое бессмертно и подобно небесным движущимся и бессмертным.* Аристотель же хотя и свидетельствует, что совсем невозможно или весьма трудно иметь некоторое понятие о природе душевной, однако называет ее, что она есть первое действие физического органического тела, во власти жизнь имеющего. И хотя сей славный перипатетик через сказанные слова и не изъявляет точно того, что душа есть существо или случайная принадлежность, или тело, или дух, однако в одном своем сочинении справедливо умствующими называет тех, кои утверждают, что ни душа без тела, ни тело без души быть не может. Из чего явствует, что все древних философов о душе человеческой мнения точно суть двоякого рода, то есть одни из них почитают ее вещественной, а другие, хотя и понимают ее невещественной и бесплотной, только ясного понятия о сущности и природе ее не изъявляют.

Что ж принадлежит до новейших философов, то из оных некоторые по причине своего последования то сему, то другому мнению древних или *монистами* (Monistae) или *материалистами* (Materialistae) обыкновенно называются. Первые из них получили свое наименование от греческого слова *μονος* (един), потому что допускают они в натуре вещей бытие одного токмо существа и оное почитают или вещественным, откуда и материалистами, или, хотя душу человеческую и почитают невещественной, но действительное мира сего и тел, в нем находящихся, бытие опровергают, допуская токмо идеальное или в уме представляющееся, *идеалистами* (Idealistae)** названы. С сими также сходст-

* Плутарх. Кн. 4, гл. 2 de Placit. Philos.[5]

** До такого безумия всеконечно довела их трудность оная, что они не могли понять сложение или составление сложного существа. Ибо, так они думали, если тело есть, то должны допущены быть малейшие части, составляющие оное. Сии части при соединении в целом ли своем виде и составе имеют взаимное между собой прикосновение или только от части? Если первое, то непременно соединяющиеся между собой части должны совокупиться в одну точку, почему и не может составлено быть тело. Если же те части некоторым токмо образом имеют между собой прикосновение при совокуплении, то малейшие части будут состоять из других частей, что самое заключает в себе противоречие. И для того происхождение тела из таких частей идеалисты почитают невозможным, и потому опровергают бытие тел.

вуют собственно так называемые *эгоисты* (Egoistae).* *Дуалистами* (Dualistae), напротив того, именуются те, кои допускают бытие двух существ, одного вещественного, а другого невещественного, и сии последние, по мнению одного ученого мужа** лучших качеств, философами должны почитаемы быть, потому что они не по одному только тщеславию, но и по напряжению сил душевных мудрствуют. Вещественность души старался защищать Гоббезий с Толандом, Ковардом и другими материалистами, из коих некоторые также утверждали, якобы событие мыслей в душе человеческой бывает через движение тел.*** *Эгоизм* же, по свидетельству Вольфиеву,**** в недавных временах защищал в Париже некто из последователей Малебраншевых, да и сам Малебранш согласным с мнением своего последователя оказался чрез явное свое подтверждение следующего: «До сих пор еще не учинено, да и не может учинено быть доказательство действительного и настоящего тел бытия».

Неудивительно, П. С., что древние философы толико неосновательное о природе душевной имели понятие, поелику все они более предрассуждениями разного рода будучи заражены, во тьме невежества утопали, и потому от истинной веры единожды отступив, от предводительства разума своего и естественного просвещения весьма далеко уклонялись. Сожалительно только о том, что и в нынешние просвещеннейшие времена толико ж слепотствующие находятся умы людей, кои бытие разумной души совсем уничтожают и человека не что иное быть не основательно утверждают, как самую настоящую махину и такую, в которой якобы посредством жизненных духов действует одно токмо порядочное расположение орудий телесных, оказывая согласное друг другу соответствие.

Но кто открывает сокровенные вещи? Кто изыскивает удивления достойные изобретения? Кто беспредельные голоса человеческого звуки знаками букв ограничил? Кто неукротимых зверей претворяет в кротких агнцев? Кто мно-

* То есть такие люди, которые думают, яко бы одна токмо их душа имеет бытие, а прочие вещи, которые они понимают, суть одни только представления душевные, действительного бытия совсем не имеющие.

** Cl. Fort. a Brix. Met. p. 2. Disp. 1. Sect. 1. § 4.[6]

*** P. Herman Osterrider. Metaph. pag. 699. Buddeus Philos. Theoret. P. 1. C. 5, § 28 nullam inuoluere contraductionem statuit, quo minus Deus producere possit Substantiam cogitantem. Vid. Winkler. Metaph. pag. 433. Item Cantz. Metaph. pag. 782. § 955.[7]

**** Psych. rat. Sect. 1. Cap. 1. § 15.[8]

гие и различные употребляет средства, служащие к пременению состояния в лучшее? Кто измеряет глубину морскую и течение светил небесных определяет? Кто способной к плодородию делает землю и в надлежащее время угобзив ниву, посевает на оной семена? Кто знает различать добро от зла и обратно? Кто, наконец, дивному мира сего строению и совершенному в одном наблюдаемому порядку удивляясь, может прославлять премудрого его Творца и ему, яко Благодетелю всяческих, воздавать достойную и подобающую честь с благоговением? Всеконечно, разум свыше влиянный в человека, или оным одаренная его душа. И когда толикие и такие знания понимает душа, когда она мыслями своими объемлет всю вселенную, когда она так порядочно рассуждает о настоящем и когда она, наконец, во всегдашнем упражняется размышлении, то не можно думать, чтобы она была какое сложное существо, подобное махине и подлежащее совершенному разрушению и истлению. Да и кто видал, чтобы из вещей, в натуре находящихся, была хотя одна такая, которая бы имела толикую силу рассуждения и помышления, столько бы могла разуметь настоящее, рассуждать о прошедшем и предвидеть будущее, сколько понимает, рассуждает и умствует душа? Поистине нет, не бывало и не будет никогда ни одной такой вещи. Почему особенная некоторая природа и сила души нашей есть и совсем отменная от всех естественных вещей, следовательно, как утверждает римский оратор, душа человеческая с небес есть и от Бога, поелику и самого Бога не инако мы понимаем и не другим каким Существом представляем его себе, как духом бесплотным, пресовершенную и свободнейшую имеющим волю, чуждым всякого тления подлежащего смешения, Всесведущим и все приводящим в движение. Сходственные также с ним мысли о душе имел и Кир Старший, когда он, при самом издыхании своем находясь, выговорил к своим детям следующие слова: «Любезные дети! Не думайте обо мне того, что я по разлучении с вами буду *нигде* или *ничто*. Ибо вы и в то время, когда я с вами находился, не видали моей души, но разумели из моих действий, что она в сем моем теле находится. Верьте ж, что она та же самая есть, которая теперь выходит из моего тела, хотя при самом исхождении и никакой не увидите».

Равным образом и мы, присутствие души в нас самих признавая то чрез сведение о себе самих и действиях наших, то чрез понятие вещей, вне нас находящихся, то, наконец, через многоразличное разных как вещественных, так и невещественных вещей желание и отвращение, можем сказать, что душа наша есть не что иное, как такое начало, помощью которого человек мыслит, познает истину, желает добра и о своих понятиях и желаниях имеет сведение, называется при том разумной для того, поелику она узнает последующее, видит начала и причины вещей и оных продолжения и последования, сравнивает подобия и приноравливает оные к настоящим вещам и присовокупляет к тому будущие. Из чего явствует, что душа человеческая не есть, как некоторые утверждают, могущество или сила разумения и помышления, но есть самое сущее разумеющее. В таком смысле весьма пристойно называется она сущим, или существом, внутри нас обитающим, о самом себе и о других вещах, вне его находящихся, имеющим сведение, себя самого от других вещей и самые вещи между собой различающим. В рассуждении ж свойств своих разумная душа по справедливости от некоторых обыкновенно именуется существом сотворенным, бесплотным и по власти Всемогущего Творца определенным для сопряжения с органическим телом. И тако разумная душа чрез сие, что она есть бесплотная, сходствует с Богом и ангелами, чрез тож, что она есть сотворенное существо от Бога, а потом, наконец, чрез то, что она определена для сопряжения с телом и от ангелов различествует.

А что душа человеческая есть существо бесплотное или невещественное, имеющее совсем отменную от тела сущность, сие понять можно из того, что она различными, противными и противоречивыми в рассуждении тела одарена свойствами, из сравнения коих различных двух существ между собой по справедливости выводим следствие и о различении их сущностей. Например, понимая тело, яко сущее точно страдательное и действия никакого само через себя не имеющее, ибо если бы оно было сущее, само себя движущее, то бы не можно было показать причины, для чего одна часть тела меньше, нежели другая сама через себя движется, заключаем, что душа есть сущее, одаренное внутренним действием, в чем всякий удостоверен через внутренние свои чувства и собственную совесть. Также тело, поелику есть сущее точно страдательное, не имеет ни чувствования, ни помышления, что все приличествует нашей душе, по внутреннему всякого в том удостоверению. Гоббезиево же и Спинозино мнение, хотя они и утверждают, что из обращенного тела движения, то есть из противодействия одних частей оного против других и можно вывести чувствование

и помышление, совсем не основательно. Ибо в сходственность такого их мнения, можно было бы утверждать, что и огонь чувствует и помышляет. При том тело есть сущее твердое и такое, что в том же месте, где оно само находится, другим телам поместиться не допускает. Напротив же того, дух сквозь все тела проходит, потому и утверждаем, что душа от тела имеет существенное различие. Наконец, тело есть сущее, делимое на части, и каждая его малейшая часть, также делимая на самые малейшие, токмо не до бесконечности. Напротив того, душа наша есть сущее простое, такое, которое на части делиться не может, но только имеет сведение о себе самом. Словом, из идеи тела ни коим образом не могут выведены быть свойства души человеческой. Ибо из вещества, состоящего из частиц, сколь ни тончайших, каким образом ни ограниченных, какую скорость или медленность в движении ни имеющих, ниже начала простейшего помышления или какого разумения, или свободной воли вынести не можно, и особливо потому, что всякое понятие из единства и невещественности подлежащего понимающего проистекает.

Славный Стош* следующими доводами, для чего мысли душевные малолетних и престарелых людей не столько могущественны суть, как тех, кто имеют средние лета? Для чего болезнь в великое замешательство может приводить ум человеческий? Для чего волнование страстей душа не в силах бывает укротить? Для чего в одно время способнейшими и проворнейшими бываем к размышлению, нежели в другое время? Для чего и спящие мыслим или видим сны? Для чего по остановлении на время обращения жидкостей или влажностей внутренних, останавливаются и помышления, по возвращении ж оного обращения начинает паки мыслить человек? Для чего, наконец, один другого бывает разумнее? Хотя усердно и старается доказать, что душа человеческая не что иное есть, как искусное расположение жидких и твердых мозговых частей, но Стошевы доводы не души вещественность, но только то доказывают, то душа человеческая во многих своих действиях требует исправно расположенных орудий телесных и надлежащим образом растворенных влажностей, по недостаточеству которых и действий своих оказывать не может, поелику душа человеческая по определению Божию, только неразрывное с телом

* In M. S. de concordia rarioris et fidei.[9]

имеет сопряжение, что через посредство оного все вещи, вне себя находящиеся, понимает.

Правда, хотя мы не нынешнему состоянию нашего жития и по неразрывному сопряжению души своей с телом и понимаем сущее вещественное или тело, которое гораздо известнее нам, яко чувствам нашим подверженное, однако помощью отвлечения собственной способности душевной, можем понимать и невещественное существо, например, душу свою, не приписывая сей того, чему подвержено первое. Ибо самым опытом, будучи удостоверены мы в том, что тело есть существо, имеющее по своей натуре протяжение, делимое на части, потому что всякое протяжение состоит из многих частей, между собой соединенных, имеющее пределы своего протяжения, или фигуру, движущееся и покоящееся, как в физике обстоятельнее и подробнее о том изъясняется, утверждаем помощью разума, что душа как невещественное существо и ни мало несходствующее с телом, не должно иметь вышепомянутых качеств и свойств, приличествующих телу, потому и говорим, что душа есть дух и такое существо, которое по своей сущности не имеет протяжения, не делится на части и не одарено такими свойствами, которые бы чрез величину, фигуру и движение изъяснялись.

Хотя ж невещественной душе человеческой и приписывается некое движение, токмо оное не что иное есть, как единое помышление, которым она бесчисленные предметы, то есть представляемые себе вещи многоразличные, понимает и будто написует и написанные хранит, яко в неисчерпаемых неких сокровищах, и когда захочет, производит оные в неудобовероятной скорости, с чудесным и несказанным благочинием без всякого помешательства. Потом представленные и изображенные образы или виды вещей соединяет с другими и из соединения оных новые и странные выводит. Но всего удивительнее, что она о всех своих таковых помышлениях имеет сведения, испытует потом еще оные и, испытав довольно и рассмотрев, утверждает или опровергает без всяких других доводов, будучи удостоверена о справедливости того своего испытания одним своим внутреннейшим промышлением, то есть сама в себе всему тому свидетелем бывает, паче всякого другого свидетеля достовернейшим. В мозгу же человеческом, сколь прилежно ни будешь рассматривать расположение оного и, хотя анатомическим или химическим образом разделить части оного, однако не найдешь ни малейшего следа толь дивных действий, которые бы

от него происходили и сходствовали с душевными действиями.

Равным образом и другая, так бы сказать, составительная души человеческой часть, то есть свободная воля, не только всеми ума человеческого действиями, но и самым телом обладает, приводя орудия оного по своему произволению во всякое надлежащее движение, и о таковой власти ее сами мы известны бываем без всякого сомнения чрез обратное помышление нашего действия. Однако ж таковой верховной власти воли нашей иногда разум, яко первейшая души человеческой способность, установляет меру и пределы. А хотя и случается, когда той воле преступить сии предписанные ей от разума пределы, токмо такое ее безмерие усматриваем тотчас чрез обращение того ж своего ума, что самое называется *совестью* (Conscientia). По усмотрении ж такого высокомерия воли нашей, тем же действием ума преклоняем оную к прекращению или применению той необузданной власти. И что такое преклонение или увещание возымело свою силу, познаем сие из того, когда в самом стремлении удерживаемся от предприятий наших, худым противимся обычаям и оные весьма ненавидим. В сих и сим подобных действиях непрестанно упражняющаяся душа человеческая никогда не может утрудиться и в бессилие прийти, но всегда бодрственной и неутомимой пребывает, что самое всякий, сам по себе рассуждая, без всякого затруднения и прекословия дознал и дознает ежедневно.

Сие-то все действия души человеческой, П. С., не иное что суть, как одно помышление отвлечительное, то есть такая душевная сила, помощью которой производит она понятия о вещах бестелесных, соединяет и разделяет обстоятельно качества понимаемых вещей, изыскивает причины качеств, разумеет уравнение и соразмеримость количеств, из особенных понятий производит всеобщие к известному своему концу непринужденно, но добровольно, с избранием средств, управляет все свои действия. Особливо же такое качество, единственно приличествующее душе, может ясно и вразумительно всем и каждому быть чрез то, что все ее свойства из сего единого источника проистекают, например, понимает ли, когда что чувствами своими человек — тогда помышляет, разумеет ли он, когда что — тогда помышляет и желает ли он, наконец, когда чего, или отвращается — тогда помышляет.

А что душа наша самой вещью понимает предметы, чувствам нашим подверженные, например теплоту, стужу, запах, свет, звук, твердость, мягкость и прочее, также не подверженные чувствам, то есть: Бога, добродетели, первые начала, геометрические истины и различные свойства, в предметах чувствуемых непосредственно находящиеся, сие познаем из того, что те вещи, которые производят в нас чувствование, суть такого свойства, что оные в нашем мозгу, где разумная душа, по мнению многих разумнейших философов, обитая, производит свои помышления, возбуждают некоторое движение и чрез то в душе производят внимание. Поелику оное движение, чрез стремление чувствуемой вещи, будучи возбужденное, сперва сообщается тем тоненьким волокнам чувственных жил, которые, по мнению анатомиков, из внутреннейшего мозга существа, распростираясь, к наружным нашего тела частям прилепляются, от которых потом оное движение непосредственно переносится к мозгу и внутреннейшему оного существу; следовательно, и душе, там обитающей, сообщаются. Не подверженные ж чувствам вещи, хотя не возбуждают и не могут возбудить такого движения в чувственных орудиях, однако понимает оные душа, рассуждает об оных и производит свои умствования чрез посредство чувствуемых, употребив к тому в помощь собственное и единственно себе принадлежащее действие отвлечения. Как то, например, из тварей, многоразличным переменам подвергающихся, имеющих зависимость от других, производим понятие о Творце, яко верховнейшем Существе, ни от кого не зависящим и малейшей перемене не подвергающимся, но во всех вся действующим премудро. И потому помышление нашей души, от чувственных вещей в мозгу возбужденное, формально не состоит в известном некотором движении самого тончайшего и движущегося существа, ниже зависит оное от каких-либо механических действий тел, как материалисты думали. В доказательство сего рассмотрим только три действия ума нашего, то есть понятие, рассуждение и умствование, то увидим, что ни одно из сих действий не зависит от некоторого движения тончайших существ или тел.

Правда, что мы через первое действие ума своего хотя и производим понятие о таких вещах, которых виды в чувственных наших орудиях возбужденные и переносятся к мозгу чрез посредство некоторого причиняемого в оном движения, однако второе действие того ж нашего ума, то есть рассуждение наше никоим образом не собывается и не может собываться через помянутое движение. Ибо, когда ум наш о чем-нибудь подтвердительно рассуждает, тогда две идеи

вместе соединяет, и если рассуждение не что иное было, как известное некоторое движение самых малейших и тончайших тел, то бы оно формально состояло в соединении таких движений, в которых идеи подлежащего и сказуемого заключаются. Но как иная есть идея подлежащего и иная сказуемого, то бы и движение тех самых малейших тел иное долженствовало быть для идеи подлежащего и для идеи сказуемого, и так бы в подтвердительном рассуждении вместе соединяться долженствовали тончайшие тела, различное между собой имеющие движение, а как сему статься невозможно, чтобы оные тела не получили нового в движении определения, т о есть другого и совсем против прежнего отменного движения, следовательно, чрез составление рассуждения подтвердительного совсем бы исчезли оные тел движения, чрез которые подлежащее и сказуемое прежде того изображались. Известно ж, что идеи подлежащего и сказуемого никоим образом при составлении рассуждения не уничтожаются, то и подтвердительное рассуждение не бывает чрез соединение таких тончайших тел, которые бы по разным определениям имели движение в нашем мозгу.

Что ж принадлежит до третьего действия ума нашего, то и о событии сего не можно и не должно понимать таким образом, яко бы и для произведения оного два различных тел движения вместе соединялись с третьим, совсем от двух отменным, и из сего соединения происходило совокупление оных двух движений между собой без всякого замешательства и перемены в определениях.

Поелику и в таком случае непременно бы оные самые малейшие тела имели двоякое движение, из которых бы одно изображало другое прямо, а другое означало первое посторонним образом. Но как сие весьма противно законам движения, в физике объясняемым, то и умствование души нашей не может зависеть от различного движения тончайших тел. Почему и мнение Гоббезиево, состоящее в том, яко помышления разумной нашей души собывались от одного действия и противодействия мозговых частиц, неосновательно. Ибо душа наша, оказывая различные ума своего действия, производит оные без всякого вспомоществования, получаемого от движения тончайших тел, но по своей внутренней и собственной силе, по своей воле, без всякого внешнего принуждения ко всякому роду помышлений сама себя добровольно определяет. При том сила движения вещественных средств помалу ослабевает, да и совсем исчезает, сила ж помышления разумной души чем о множайших вещах

производится и чрез то в своем действии упражняется, тем сильнейшей становится и умножается. Также могущество вещественное всегда получает повреждение от такого предмета, которого впечатление в нем сильнейшее было, например, никогда мы не можем смотреть на солнечные лучи, в полном сиянии простирающиеся до наших глаз, без повреждения орудия зрения, в могуществе ж разумения душевного противное сему всегда примечаем. Ибо, чем высочайшее и яснейшее о какой вещи имеем познание, тем могущество разумения нашего совершеннейшим делается. Наконец, такая есть скорость мыслей наших и помышлений, какая никогда еще не примечена и не примечается в могуществах вещественных. Ибо мы часто мыслями своими до самых определеннейших мест доходим, иногда ж и выше облаков возлетаем, однако на прежнее свое место паки возвращаемся, не имеем нигде остановки и замедления, что все ясно доказывает невещественность нашей души.

Подобным образом желание и отвращение наше к вещам не токмо плотским, но и к бесплотным простирающееся, доказывает невещественность души нашей. Например, хотя истину, правосудие, Бога и прочее никогда мы не понимаем своими чувствами, однако любим и почитаем. Не имеем также отвращения и от таких вещей, которые в отношении к чувствам нашим, презрения паче, нежели любви достойными кажутся. Какую, например, составляет приятность в глазах твоих юноша, сам собой будучи прекрасный да неистовый умом и своими делами мерзостный? Всеконечно погнушаешься таким человеком, да для чего ж? Для того ли, что он глазам твоим представляется гнусным? Никак. Он стройностью тела своего, порядочным расположением членов оного, одним словом, он красотой своей прельщает твои глаза, однако, как скоро услышишь об нем, что он нестерпимый за свои злодеяния в обществе человек, тотчас внутренне начинаешь ненавидеть его, гнушаться им, презирать его, духом своим удаляться от него. Напротив того, когда видишь престарелого человека, согнувшегося, всего в морщинах и мало движения имеющего, прельщает ли тогда твое зрение такой гнусный предмет? Нимало. Как же скоро услышишь об нем, что он добродетельный человек, многие и великие услуги показавший своему отечеству старик, тотчас приемлешь его в свои объятия, лобызаешь его и всякое ему воздаешь почтение. Из чего явствует, что разумная наша душа не токмо к вещественным, но и к невещественным вещам имеет склонность непринужденную, но само-

произвольную. То есть сама она себя определяет к честным и бесчестным действиям, желания и надежду простирает за границы всех времен, воспаленная желанием к вечному благополучию, гнушается всеми земными услаждениями, благородным духом презирает плотские сладострастия, попирает с презрением временную честь и всегда стремится к достижению невещественного и верховного блага. Почему и сама не может почитаться вещественной, бо в противном случае имела бы она склонность токмо к чувствуемому, настоящему и вещественному добру, а о честности как о невещественном предмете, никакого бы попечения не имела, и все свои действия производила по подобию бессловесных скотов.

Но если скажет кто, для чего душа, яко невещественная и потому не имеющая никакого сходства и уравнения с телом, спрягается с сим? «Для того, — изъясняет сие Цицерон,* — бессмертные боги в тела человеческие вселяли души, что бы находились такие люди, которые бы, смотря на землю, разными испещренную цветами, удивлялись премудрости Создателя ее и, взирая на непеременяемый порядок светил небесных, подражали тому образом своего жития и постоянством». Изрядное поистине такое римского оратора изъяснение и точно сходственное с истиной. Ибо в противном случае сия премудро учрежденная громада и само собой славное дело мир сей, говорю, всякой бы славы лишался, если бы некоторые твари не были одарены и украшены такой способностью, чтобы могли видеть в оном находящиеся совершенства, и, учинившись причастниками оных, хвалить и прославлять преблагого Создателя. Почему премудрый Творец, поелику он есть пресовершенная любовь, которая по своему естеству не может не сообщать себя с другими, разные твари и, во-первых, человеков по образу и по подобию своему сотворил с тем, дабы они, наслаждаясь благими мира сего, возводили ум свой к сотворившему все на пользу их. Ибо, кто разумеет превосходную разума Божия силу? Разве тот, кто подобным же одарен разумом. Кто может понимать пресовершенную и никакими пределами не ограниченную волю его? Разве тот, кто подобную ж и своему ограниченному естеству приличную иметь способность. Кто правосудие его, кто благость его и кто, наконец, неизреченную милость его чувствовать может? Разве тот, кто подобной же одарен силой чувствовать все то и пользоваться

* De Sen. Cap. 21, pag. 285.[10]

оными. Из чего явствует, что Бог, созидая людей, яко свидетелей и провозвестников своих совершенств, всю природу их по оному, какому пресовершенная любовь его быть благоволила, сотворил намерению. Ибо он, во-первых, одарил их разумом, дабы они могли проникать в союз причин и действ, подробно разбирать порядки средств и концов и усматривать сокровища бесконечных и вечных благ, скрывающихся в оных, наконец, оживотворил он их волей, чтобы они могли хотеть и желать оных причин благополучия, которое вечно пребывать имеет, и даровал им довольные силы, чтобы они в состоянии были дойти до употребления оных благих и оттуда получить себе непременную пользу. Словом, одарил он их такой свободой, по которой они, когда видят множайшие способы, служащие к совершению дела, и усматривают, что имеют на то довольные силы, то, избрав лучшие из оных, исполняют свое намерение и получают желаемый конец через посредство оных.

Все сии свойства, ежедневно примечаемые в людях, не ясно ли доказывают, что мы от премудрого и преблагого Бога одарены такой разумной душой, которая никакой вещественности телам приличествующей, не имеет, яко от Бога дарованная и ему самому равноподобная. Сие ж самое уразумев, и Аполлон называл души человеческие божественными и утверждал во всякой своей речи, что души, разлучившиеся с телом, выходят на небо, яко оттуда пришедшие. Почему и приказание его, чтобы *знать самого себя*, не в том заключалось, чтобы знать члены тела, состав оных и фигуру, но всеконечно, приказывал он знать душу, поелику тело есть бесчувственное существо и как бы сосуд токмо некоторый или вместилище души и, когда кто тебе что говорит, то он говорит не телу твоему да тебе, яко разумной душой одаренному и помощью оной понимающему сказанные тебе слова.

Если ж спросит кто меня, какова моя душа и где она находится, то я могу ответствовать ему следующее: хотя ни места, где Бог, ни фигуры, какую Он имеет, и не знаем и не видим, однако познаем Его из действий Его, равным образом и о душе своей, хотя ни места, в каком она обитает, ни начертания, какое она имеет, не знаем и не видим, из ее действий заключаем, что она есть без всякого смешения, простая, неделимая на части, не исчезающая, но пребывающая вечно, яко от Бога дарованная.

Сократ, несомненное имея упование в том, что и его душа, как и прочих людей, также бессмертная, не искал за-

щитников, которые бы своими стараниями могли оправдать его на суде, не искал также и милости в судиях, кои бы по самой справедливости разобрав дело, могли освободить его от казни, но употребив свободное упорство, от великодушия единого и от вкорененного мнения о бессмертии души, а не от гордости происходящее, за несколько дней до смерти, хотя и мог он убежать из тюрьмы, однако не восхотел учинить того, но в самый тот час, когда уже держал он в руках своих смертоносным ядом наполненный сосуд, как бы не на смерть влекомый, но на небо представляясь восходящим, следующие к предстоящим выговорил слова: «Две дороги для душ, разлучающихся с телом, те души, кои гнусными пороками оскверняли себя в жизни сей, в сластолюбиях провождали дни живота своего и отечеству своему чрез какие-либо ухищрения причиняли пагубу и злодейство, пойдут по той дороге, которая весьма далеко и в другую сторону отведет их от того места, где обитают бессмертные боги. Напротив же того, те души, которые добродетельную и целомудренную провождали жизнь и никакими пороками себя не оскверняли, но будучи в телах, подражали житию нескверному, прямо впущены будут в селения богов бессмертных, як от них самых проишедшие».[11]

Славному ж Платону, академической секты основателю,* природа душевная столь превосходной показалась, что он, не приняв в рассуждение свойств существа необходимо нужного, имел такое понятие об оной, что она не только конца, но ниже начала не имеет, утверждаясь на следующих доводах: «Что всегда движется, то вечное есть; и одно токмо то, что самого себя приводит в движение, не только никогда не перестает движение иметь, но и в рассуждении прочих движущихся вещей источником и началом движения почитается; начало же не имеет происхождения, потому что от начала все происходит, почему и о душе должно то же понимать, как о таком существе, которое само себя приводит в движение, то есть имеет такую силу, что для помышления своего не требует внешней силы и побуждения, но сама в себе причину действования и помышления заключает. А что само себя приводит в движение, то вечное или бессмертное есть».**[13]

Изрядное также дает наставление о бессмертии души человеческой и Цицерон: «Ибо, — говорит он,*** — не найдешь никакого происхождения душ здесь на земле, поелику в оных не обретается никакого такого смешения, которое бы из земли, воды, воздуха и огня состояло, при том ни одной из естественных вещей не находится такой, которая бы имела силу памяти, рассуждения и помышления, то есть помнила бы прошедшее, предвидела будущее и рассуждала о настоящем, поелику все сии свойства, яко единственно божественные, не от естественных вещей или от другого чего-нибудь ниспосылаются человеку, но токмо от Бога. Следовательно, природа душевная есть некоторая особенная и совсем отделенная от всех известных естественных вещей. Таким образом, что чувствует, что мудрствует, что желает и что бодрствует всегда, все то небесное и божественное есть и по той причине непременно вечное».

Лукреций же, последуя мнению Эпикурову, опровергает бессмертие души, и что она, так же как и тело, подлежит истлению, следующими утверждает доводами. Душа, говорит он, растет, усиливается, стареет и изнемогает вместе с телом. Ибо она с начала возраста человеческого ничего или почти мало разумеет, но по прошествии нескольких лет начинает разуметь. Душа, так же как и тело, немоществует, например, в пьянстве рассуждение мятется и душевые ослабевают силы. Душа, так же как и тело, врачуется, почему в то время или что-нибудь прибавляется к душе или что-нибудь убавляется у оной. Наконец, если бы бессмертные были человеческие души, то бы никто из умирающих людей не отвращался смерти, но всяк бы, имея некоторое того бессмертия предчувствование, радовался более о том, что он в лучшую преселяется жизнь.[15]

На все сии Лукрециевы противоположения можно ответствовать следующим образом: душа с первых лет человеческого возраста ничего или почти мало рассуждает о вещах для того только, что она тогда никаких или немного еще изображенных в мозгу видов находит, по прошествии ж времени совершеннее уже начинает рассуждать о вещах потому, что тогда и множайшие и яснейшие в мозгу обретает изображения. А что под старость душа мало и не столь хорошо производит свои понятия, рассуждения и умствования, сие зависит от того, что виды, изображенные в мозгу, или все, или, по крайней мере, некоторые из них заглаживаются и тем самым не действительными учинившись, то темными, то сбивчивыми представляются, а особливо орудия телесные, помощью которых душа понимает вещи, тогда в слабости пришедшие, гораздо отменнее против прежнего дейст-

* Quaest. Tusccel. lib. 1.[12]
** Quicnctil. in Institut. orat. lib. 5. cap. 14.
*** Lib. de Consolat. cap. 27.[14]

вуют. Почему и причиной такой перемены, в престарелых людях примечаемой, по большей части суть орудия телесные, а не тот, кто оными действует и владеет. Что ж принадлежит до страстей душевных, которые, якобы собственные были болезни душевные, сие так же несправедливо. Ибо болезни, собственно так названные, или показывают токмо то, что в том существе, которое теми болезнями немоществует, некоторый урон или ослабление сил приключилось или сами что-нибудь такое тому существу причинили. Но ни то, ни другое в таком существе, которое никаких частей не имеет, никакой перемены произвести не может. Почему страсти душевные ничего больше не значат, как токмо то, что душа либо увеселение, либо скуку получила от воображений таких вещей, которые или совершенство или несовершенство в себе заключают. В пьянстве, например, не сама душа, но мозг только причиной того бывает, что тогда рассуждение наше всей своей надлежащей ясности лишается, поелику в то время все виды, изображенные в мозгу, сделаются помраченными, рассыпанными и беспорядочными. При том и то не правда, якобы в то время, когда мы употребляем лекарства, душе нашей что-нибудь прибавлялось или что-нибудь у ней убавлялось. Ибо мы лечим одно только тело, и поврежденные в членах оного соки чрез то исправить стараемся. Например, хотя и говорим о таком человеке, который имеет неравные сапоги, что он хромает, однако знаем, что причиной того одни только неравные его сапоги. Равным образом и о душе должно понимать, что одни токмо орудия телесные бывают причиной того, что душа наша иногда непорядочные оказывает действия. Наконец, и последнее Лукрециево противоположение, состоящее в том, что умирающие люди не отвращались бы смерти, если бы они знали, что души их суть бессмертные, также не заключает в себе великой важности, потому что никто не видал такого умирающего человека, который бы в самый тот час, когда душа его разлучается с телом, в состоянии находился предстоящим при его одре объявить то, что он знает, куда и каким образом душа его выходит из тела и что потом сделается с ней. Когда при последнем издыхании язык совсем немеет и орудия телесные без всякого движения бывают. Хотя ж за несколько времени перед смертью некоторые и жалуются на оную, но сие происходит от того, что настоящее обыкновенно привлекает нас к себе более, нежели будущее; и для того люди, прилепившиеся столь страстно и слепо к настоящим удовольствиям, не только в сем, но и во многих

других случаях заблуждают. И, может быть, при последнем своем издыхании люди не на то жалуются, что они разлучаются с сими временными благами, но о том сетуют, что не так скоро переселяются в вечную жизнь для наслаждения вечными благами.

Кратко сказать, не только внутреннее состояние нашей души и высшая степень ее действий показывают ее возвышенной от всего телесного и совсем непричастной смерти, но и наружное человеческое состояние явно доказывает собой, что мы не вотще произведены на сей свет. На что бы, например, установление порядка было между людьми? На что бы защищение и награждение добродетели, отвращение и наказание пороков? На что бы обязывающие нас естественные должности? На что бы труды и достохвальные подвиги? На что бы порядочные правления? На что бы попечения об истиной славе? На что бы, наконец, вся сия стройная, порядочная и беспрерывная цепь взаимного между людьми одного к другому отношения? Ежели бы люди были такие бедные твари, которые бы, совершив назначенный жизни своей подвиг, познав таинственным природы вдохновением премудрого своего Творца и стремясь чрез всю свою жизнь к предмету неограниченного, пресовершенного добра, наконец, после смерти, погибли, исчезли и в ничто обратились. Но, как в сей жизни никто того верховного блага не находит и не получает, то всеконечно, оное сохраняется для нас в будущей жизни, почему и душам нашим, без сомнения, должно быть бессмертным. Да и величеству Божию противно сие, чтобы преславное Его из всех тварей создание, то есть разумная душа была столь несовершенна, что напоследок подвергалась обращению в ничто. Но, если скажет кто, что человеческие души, может быть, останутся после смерти в бесчувственном состоянии, то и сие будет величайшим затмением высшей Божьей власти. Ибо, если искусство смертного художника тем более достойным почитается, когда лучшая его работа, сколько возможно, бывает прочной, то кольми паче свойственно есть всемогуществу, благости и премудрости Божьей созданные им одушевленные разумные существа, как знатнейшие из всех его творений, сохранить вечно в ненарушимом состоянии.

Впрочем, будет непременно такое время, в которое души наши, освободившись от уз, то есть разрешившись от своего бренного тела, преселятся в вечную жизнь и тамо обстоятельнее познают свое начало и происхождение, поелику и тогда имеют просвещены быть немерцающим светом, узнав

же блаженными почтут себя, что всех забот и попечений освободившись, достигли до желаемого предмета. Будут тогда яснейшие и подробнейшие обо всем понятия производить и узнают, что они, яко почтеннейшие от всех тварей создания, сотворены были единственно для прославления создавшего их.

Прославим убо всемогущего Творца, что он по неизреченной к нам благости своей благоволил предпочесть нас бессловесным тварям, одарив нас разумными душами. Прославим чудный Его промысел, что Он души наши, в сих смертных телах обитающие, сохраняет к бесконечному после смерти пребыванию с теми блаженными душами, которые от начала света преселились и ныне преселяются в вечные обители и тамо нашего сообщества ожидают. Прославим такожде отеческие его щедроты, оказанные нам через ниспослание Всемилостивейшей Государыни, Высочайшими и несравненными своими щедротами ему самому подобящиеся. Принесем Ему, яко Благодетелю всяческих, достодолжное благодарение за сие, что он и в настоящее время сподобил нас по долгу торжествовать благословенный Им же Самим и славный сей день, в который Благочестивейшая и Всемилостивейшая Самодержица наша, к благополучию и украшению наших времен и грядущих родов, в первый раз узрела свет. Прольем к Нему, яко Хранителю и Покровителю нашему, теплейшие и усерднейшие наши молитвы, да благоволит дражайшую жизнь Августейшей Монархини нашей продолжить до позднейших времен, украшая и возвышая Ее всяким счастием и благопоспешествованием, да благословит все Ее для нас спасительные предприятия, да дарует все по сердцу Ее и все Ее советы исполнит. Вознесем моления наши к престолу благодати преблагого Бога, да соблюдает под кровом Своим Благоверного Государя, Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича и Его дражайшую супругу, Благоверную Государыню и Великую Княгиню Марию Федоровну, и благоволит да дражайшая Их жизнь в непреткновенном течении достигнет до маститой старости. Усугубим, наконец, прошения наши, да божественный промысел, хранящий благополучие государств и стран, сподобит нас в неукоснительном времени узреть благословенный плод от сих Светлейших Супругов происшедший на восстановление в России племени Петра Великого, почивающего в Бозе.

Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства. На высокоторжественный и всерадостный день восшествия на Всероссийский престол Ее Императорского Величества, Благочестивейшей Самодержавнейшей Великой Государыни, Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской и проч., и проч., и проч. с глубочайшим благоговением торжественно празднованный в Императорском Московском университете июня 30 дня 1779 года, говоренное логики и метафизики публичным ординарным профессором, обеих гимназий инспектором и Московского Российского собрания при том же университете членом Дмитрием Аничковым

Празднуя светло и с надлежащим благоговением высокоторжественный и всерадостный день восшествия на престол Премудрой и Великой Императрицы *Екатерины Второй*, Нашей Всемилостивейшей Государыни, воспоминаем купно и событие чудного и непостижимого промысла Божия с нами, Его неизреченных щедрот на нас излияние, Его бесприкладной милости знаки и Его особенное оказанное нам благоволение. Почему сей всевожделенный день по самой справедливости днем святым нарещися долженствует, в который по неисповедимым своим судьбам промысел Божий для вящего прославления России во все концы земные и для возвышения оной на высочайшую степень благоденствия определил царствовать над нами человеколюбивую, кроткую, премудрую, не токмо о настоящем нашем благополучии, но и о блаженстве будущих родов неусыпно пекущуюся Государыню. Сей, говорю, для нас спасительный день, в который излиялся на нас обильный источник благости Божией через ниспослание такой Самодержицы, которой великие дарования душевные учинившись всему свету известными, ум всех слышащих таковые приводят в несказанное удивление. Ибо всяк благочестие и усерднейшую Ее к Богу любовь почитает с благоговением, всяк матернюю Ее любовь к себе дознает и чувствует оную с восхищением, всяк на величество души Ее взирает с изумлением. Словом, все и разные народы разными языками прославляют дел Ее величие.

И подлинно, В. С., неизреченные Божеские щедроты

оказаны нам чрез ниспослание такой Монархини и до сего времени еще продолжается излияние оных на нас чрез соблюдение драгоценнейшего Ее здравия, к умножению нашего благоденствия. Еще, говорю, знаки благодетельного промысла Всевышнего оказываются нам явным образом. Не благодетельная ли десница Всевышнего Существа даровала недавно рожденного Благоверного Государя и Великого князя *Константина Павловича*, тезоименитого оному греческому царю Константину Великому[1] в приумножение российской императорской Фамилии, в продолжение племени *Петра Великого*, а России в залог особого своего к ней благоволения? Поистине неизреченная Его благость сие учинила и Его непостижимый промысел соделал нам вину толикого нашего благополучия.

Желал бы я охотно, В. С., тотчас показать Вам силу и действие промысла Божия, оказываемого в особливости разумным и словесным его тварям, но как об оном, хотя кратко, токмо упомянуто быть имеет в последующем моем рассуждении, того ради оставив оное, с вашего позволения приступаю теперь к посильному моему рассуждению *о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства*, и испрашиваю при том вашего любоохотного внимания.

Многие из смертных, В. С., имеют такое обыкновение, что они о вещах, чувствам их поверженных, производят такое понятие и такими оные быть чают, какими представляются им от чувств, а того не знают, что такое их понятие и представление, в уме произведенное, совсем не соответствует истинным вещей составлениям и надлежащих оным свойствам. Не знают того, что чувства наши, при следующих токмо обстоятельствах не представляют нам ложного. 1) Когда оные суть целы и неповреждены. Ибо как слепой о цветах пристойным образом рассуждать не может, так и страждущий горячкой или другой сей подобной болезнью не в состоянии бывает распознать разного вкуса в различной, ему предлагаемой пище. 2) Когда чувствам нашим подтвержденные предметы находятся от оных в надлежащем расстоянии. Ибо в противном случае слабее действуя предметы в чувственные наши орудия и движения слабейшее в мозгу нашем производят и бывают причиной того, что душа наша, произведя о тех действовавших предметах понятия, удобно впадает в заблуждение. 3) Когда, наконец, средина, то есть тела, между предметом и чувственными нашими орудиями находящиеся, например, воздух, вода, стекло и прочее,

всегда бывают однообразны. Ибо в противном случае, если средина разнствует против прежнего своего состояния и положения, то и предмет в отменнейшем виде глазам представляется. Например, весло, опущенное в воду, при солнечном сиянии кажется преломленным. Но не наблюдающие при чувствовании сих обстоятельств обыкновенно величайшим подвергаются заблуждениям. Так, например, по причине великой отдаленности представляют себе звезды наподобие вожженных точек, хотя оные в самое вещи суть чрезмерной и удивительной величины. Так, многие вещи почитают за маловажные для того только, что чувства их ничего к сведению принадлежащего не обретают в оных, хотя оные по внутреннему своему составлению и по внешнему виду разным, любопытства достойным подлежат испытаниям. О правильных и порядочных движениях, примечаемых в телах небесных, понимают большей частью так, что оные таких движений не имеют потому только, что чувствам их представляются иногда движущимися, иногда неподвижными, а иногда возвращающимися на прежнее свое место.

Равным образом и о собственных ума своего действиях и переменах рассуждая по внешним токмо обстоятельствам, производят часто такое понятие, какое с природным оного свойствами нимало не согласно. Так, например, память, одну из способностей душевных, представляют себе вместилищем понятий, которые, напротив того, не что иное есть, как способность душевная вещи помощью воображения приведенные на ум, признавать за те же самые, какими оные прежде чувствам их представлялись.

И сие-то особливо многих развратных предрассуждений и разных, непосредственно из того происходящих преосудительных действий, обыкновенно бывает причиной. Почему и заблуждения из сего мутного источника проистекшие, из превратных, говорю, понятий, и разлившись по всему роду учения, столько усиливаются, что впадшие в оные, показываются, наконец, не лучше бессловесных, в рассуждении всех своих предприятий, начинаний и действий. Большей же частью зависит сие от того, что зараженные предрассуждением чувств первоначальные свои понятия о вещах, яко темные и сбивчивые, но непосредственно служащие для произведения ясных и подробных не стараются превращать в таковые, а особливо, когда они всякую вещь с великим поспешением, не употребляя притом надлежащего внимания, рассматривают обыкновенно, хотя причиной тому будет или небрежение их, или нерачение, или непохвальная при-

вычка, или, наконец, такая склонность, чтоб своими мыслями то выше облаков взлететь, то вниз опускаться, и всегда с одного на другое перескакивать место. То есть, не углубляют они мыслей своих в рассматривании внутренних и наружных составлений какой-либо вещи, но не успеют одну вещь разобрать надлежащим образом, поспешают к рассматриванию другой, почитая разум свой правилам и мерой всех вещей, понятия свои не оным, как бы и надлежало, но самые вещи своим соизмеряют понятиям. Почему, хотя разум их и почитается зерцалом, токмо они предметы не в настоящем виде и существе усматривают в оном и свои идолы, как Веруламий называет, или вымышленные, или врожденные понимаемым вещам приписывают и так больший часто порядок, или большее равенство вымышляют, рассуждая по одним только своим склонностям, зараженным уже предрассуждением чувствований. Так, например, населяют Луну такими жителями, какими и наша Земля населена,[2] не исследовав прежде того, в рассуждении всех ли принадлежностей и свойств Луна сходствует с нашей Землей. Утверждают также, что четыре суть стихии, или первоначальные основания тел и всякой стихии два только качества приписывают, из которых одно называя сильнейшим, а другое слабейшим, и какое им нравится, такое и во всех стихиях быть чают уравнение. И чтобы какие-либо явления, в сих или других телах чувствами их примеченные, с самим их положением тем более согласовали, то на сей конец вымышляют бесчисленные другие, которые от одного только обманчивого чувств представления зависят, а не от здравого разума и основательного рассуждения.

Да и неудивительно, ибо высокомерных и высокопарящих умом своим людей замыслы редко сходствуют с самыми вещами, а потом, какой вред причиняет собственному их знанию такая необузданная вольность, о том, хотя и не наше дело рассуждать, однако и из сего можно понять, что и самые великие умы, утверждаясь на одних токмо чувствах при вымышлении чего-нибудь, остаются без чаемой пользы и истощеваются втуне, когда не имеют отношения к самым опытам и порядочно учиненным наблюдениям. Кратко сказать: все тако поступающие люди и попускающие превратным своим понятиям, происходящим от единственного упования на чувства свои, сильнее вкорениться в своей голове, не усомневаются потом и самой противоборствовать истине, не усомневаются, говорю, утверждать и сего, что все в свете сем бывает по случаю, а не с довольной причиной.

Но пусть тако мыслящие докажут нам, что или болезнь бывает без повреждения союза в человеческом составе или радость без чувствования совершенств, а печаль без чувствования зла, и скажут наконец, что свет сей, толикое в рассуждении самого себя представляющий благоустроение, сам собой или по слепому случаю составлен. Но, если бы они в таких своих размышлениях здравому своему последовали разуму, как и один утверждает стихотворец: «Счастлив, — говорит он, — тот, кто желая узнать настоящую чего-нибудь причину, не полагается на одни свои чувства и не последует в том никакому другому предводителю, кроме своего разума, яко вернейшего наставника и нелицемерного приятеля душе его», то бы через посредство сего дошли они до заключения таких следствий, где одна вещь имеет бытие свое для другой, там должно быть и намерению, а что производится с намерением, то заключает в себе и сие, из чего понять можно, для чего та вещь имеет свое бытие. Ибо намерение есть представление дела, которое намеревающийся, с помощью к тому принадлежащих средств, желает и может привести к окончанию.

Пусть тако мыслящие обратят взор свой на чудное мира сего строение, то весьма приятное и прелестное глазам их представится позорище. Там в одном блестящем своде увидят они оное удивительное светило, которое, послав перед собой зарю, яко предвозвестницу шествия своего, выходит потом и само, яко жених, увенчанный славой из своего брачного чертога, и аки гордый исполин, обтекает всю вселенную. Там приметят они другое величайшее небесное тело, которое, находя себя недовольным к освещению рассыпанных по лицу земному обитателей, заимствует свет от первого оного светила и, прогоняя ночной мрак, одним обещает приятное успокоение от подъятых днем трудов, а другим посреди кипящих и с сильным ветром борющихся волн морских безопасное прохождение. Там зрение их другими редкими и удивительными предметами поражено будет, из которых одно другого предваряя, уму их, яко полномочному повелителю, на рассмотрение представ, оправдывает себя пред ним в том, что они сходственно с намерениями своего Творца свои отправляют действия и стремятся к совершенству столь премудро устроенной громады. Самые презрительные гадинки приведут их в такое недоумение, что они бытие их почли бы мечтой, если бы собственные глаза в том их не уверили. Беспрестанное, например, обращение крови, составляющее продолжение жизни их, члены, находящиеся

в надлежащем движении и искусство в расположении частей, чтобы одна для другой служить могла и через то способствовать к сохранению жизни, более любопытство их удовольствовать могут, нежели большие существа, в коих то же самое расположение членов примечается, токмо в большем виде. Увидят они, что возвышенные горы и наклонные долины с тем установлены премудрым природы Правителем, чтобы способствовать им к собранию и соединению вод. Разделяющие сей земной шар и разливающиеся по обширным странам реки для того взаимно соединяются между собой, чтобы служить к пользе не человеческой токмо, но и прочих населяющих мудрое сие творение животных. О! Если бы, наконец, неправо мыслящим о вещах можно было и части, видимый сей свет составляющие, ясно рассмотреть и понять все взаимные вещей между собой отношения, то бы увидели они, что нет ни одной пылинки, которая бы без намерения и довольной причины сотворена была. Ибо в противном случае все бы животные истаивали гладом, если бы тучная земля не произрастала плодов, но не была б и земля плодоносна, если бы не было благорастворенных воздухов и орошающих оную свыше благовременных дождей. Итак, сия преудивительная связь в творениях, от Всевышнего произведенных, примечаемая не ясно ли доказывает имеющим излишнее упования на чувства свои, что Бог имел довольную причину создать такой особливо, а не другой мир.

Но противомыслящие, то есть имеющие излишнее упование на представление своих чувств, еще стоят в своем упорстве и еще сомневаются верить тому, что все в мире сем бывает с довольной причиной. Не открыто нам, говорят они, еще и поныне, и чувствами своими не понимаем мы того, каким образом производится прилив и отлив воды морской, и магнит ли притягивает к себе железо, или обратно, железо магнит. Но сожалительно, когда не понимают они того внутренними своими чувствами, что *многого незнание составляет великую часть мудрости* и что разум их, как теснейшими пределами ограниченный, в союз всех вещей проникнуть не может.

Притом нередко случается с ними также и сие, что они, недовольны будучи своим состоянием, желают другого, совсем невозможного и не получив того, несправедливо ропщут на Всесведущего, для чего он не открыл их чувствам препятствующих причин в получении желаемого, совсем не ведающие сего, что мы в таковых случаях на представления чувств своих полагаться не долженствуем, но понимать так,

что все устрояется промыслом Божьим во благое, хотя бы чего мы своим разумом и постигнуть не могли, как то и славный английский стихотворец Попий объясняет сие же самое в своих нижеследующих стихах:

Но ежели бы, — говорит он, — мы грядущее все знали,
В коликой бы вся тварь тогда была печали?
Сей агнец, коего готовишь ты заклать,
Когда имел твой ум и наперед мог знать,
Когда предвидеть мог жестокий час судьбины,
В таком ли б ожидал спокойстве он кончины?

И далее:

О! Коль сия для всех завеса нам нужна,
Что будущи от нас закрыла времена!
О тайна, кою Бог един лишь только знает!
Он ею все творит, что ни определяет.[3]

Словом, чем более стараемся мы проникнуть в союз всех вещей, тем меньше понимаем. Ибо весьма много таких случаев и приключений находится в мире сем, что мы по слабости ума своего, тем меньше помощью одних чувств, понять того не в состоянии, хотя все силы свои на то употребляем. Почему и не наше дело впускаться в глубину неизвестности, но без всякого сомнения должны верить, что Божественный промысел все управляет к нашему благополучию, ибо невозможно статься тому, чтобы Премудрый и Святейший Творец промышлял о нас, яко о своем создании, инако, как во благое. Он поистине все на пользу нашу устрояет, что в непостижимых своих советах не определяет, Он все производит к нашему благополучию, что в дивных своих определениях не намеревает, Он все к достижению желаемого нами конца ниспосылает, что не благоволит его Святейшая воля, от Него нам наконец всякий пресовершенный ниспосылается дар.

Но излишнее упование возлагающие на одни только представления чувств своих еще упорствуют и еще дерзость свою оказывать не устрамляются через испытывание своей и других судьбы, опрашивая самих себя, для чего бы Бог иногда одного человека перед другими, хотя впрочем и исполненного добродетелью, посещал вящими наказаниями? Яко бы того не ведая, что свет сей со всеми своими явлениями состоит под смотрением Премудрого и Вездесущего Бога, что сей высочайший и преблагой Правитель мира все человеческие приключения со всеми их следствиями до бесконечности видит, что нет ни единого зла, воспоследовавшего

в части, из которого бы по Божьей премудрости не проистекали плодоносные происшествия для целого общества, составляющие благополучие. Ибо опытом известно, что *несовершенство, принесенное части, часто служит к большому совершенству целого.* Сирах же говорит: «Не испытывай, о смертный, что сие, а что сие! Но знай токмо то одно, что все устроено в пользу твою».[4]

Притом сию истину и одно посредственное примечание физических приключений в свете, нами обитаемом собываемых, ясно доказать может. Там, например, происходит из поднимающихся вверх обыкновенных паров и между собой соединившихся в воздухе страшная и ужасная гроза, поражающая слух смертных сильными ударами так, что оные нередко бывают и смертоносными. Инде дымящиеся прорывы, учинившись в огнедышащих горах, часто потопляют целые страны серными реками, там прекрасные города от воспоследовавшего землетрясения в каменистые превращаются бугры, плодоносные страны переменяются в непроходимые и безмолвные пустыни, там высочайшие горы, разрушившись в пространные долины, покрываются быстрыми волнами, и паки из самой бездны восстают новые горы. Но при всем том, кто не видит, что из самых сих ужасных в мире сем собываемых явлений, при которых всемогущий Творец человеку кажется быть страшным, новые благотворения и новые для пользы человеческой служащие проистекают источники. Воздух, например, от гнилых паров, яд в себе носящих смертоносный, чрез то очищается, питающая нас земля чрез то получает новое плодородие, и другие, притом многие перемены последуют, приносящие великую пользу всему человеческому роду.

И кто же сии страшные приключения, бываемые в мире сем управляет к общеполезности? Не тот ли самый Всемогущий и Благотворительнейший Создатель, который по одинаким законам премудрости своей и любви управляет сим светом и человеками, населяющими оный? Или приключение нравственного света, которого волнование зависит от слепых страстей и буйных склонностей, не подлежит премудрому Всеведущего правлению и оказывающиеся в оном беспорядки бывают без всякой пользы в своих следствиях? Разве судьба человеков, как превосходнейшей части Божеского творения, для промышляющего о всех и действующего всячески во всех, меньше важна и меньше достойна его попечения и, следовательно, может предана быть слепым случаям? Нет, никак не должны мы иметь толь низких

мыслей о благодетельном природе Отце и самих себя почитать толико оставленными. Поколику, напротив сего, здесь всякому просвещенному разуму человеческому открывается утешительнейший и пленяющий ум всякого в послушание прелестный вид. То есть, с радостным удостоверением всяк усматривает здесь премудрое и святое провидение с бесконечной благостью над всеми бдящего Создателя; как видит с неоспоримым убеждением, что не можно быть тому, чтобы преблагой Творец установил каждому человеку предел бытия, долготу жизни и состояния его в свете без отеческой благости.

Рассмотрим токмо прилежнее бывшие и собывающиеся с нами приключения, то увидим ясно, что вся наша жизнь во всем своем последовании зависит от Бога, увидим, как Бог судьбы свои неисповедимые над нами удивляет, познаем его премудрость, прославим Его благость и, наконец, дойдем до познания сего, что ничего не бывает без воли Божьей, и никакая сила промыслу Божию учинить препятствия не в состоянии. Рассудим, например, обстоятельнее, находилась ли в нас тогда какая способность к воспитанию нашему, как мы только родились? Кто влиял в родителей наших такую благосклонность и любовь, что они, не щадя своего имения, воспитали нас, старались о нас и содержали нас во всяком покое и довольствии? Кто вразумил и научил нас тому, что мы, прийдя в совершенный возраст, лучше и яснее рассуждаем о вещах, нежели когда находились младенцами? Кто тому причиной, что один из нас рожден от благородных, а другой от подлых родителей, иной отменной честью предпочтен, а другого едва ближние его и соседи знают? Кто даровал нам довольную к содержанию пищу, пристойную к прикрытию тела нашего одежду и для убежища от перемен воздуха служащее жилище? Кому, наконец, припишем, что иной из нас богат и всеми изобилует благами, а другой едва дневное может достать себе пропитание? Не всяческая ли во всех действующему Богу? Ему поистине, ибо Он, яко милосердный, всегда преклоняется на наши прошения, токмо бы оные святейшей Его соответствовали воле; наше благополучие от Него зависит, токмо бы мы средства к достижению того, по благости Его к нам ниспосылаемые, не презирали. Почему и употребляется справедливо следующая присловица: «Всяк своего счастья виновник».

Равным образом многие, впадая в пустое заблуждение, также от излишнего на чувства упования происходящее, утверждают, будто бы все движется и происходит без всякой

причины, но по одному только некоторому стремлению природы. Но сколь противно такое мнение самой природе и человечеству, сие всякий из вас, В. С., и без моего доказательства довольно разумеет. Ибо, когда мы взираем на вещи, чувствам нашим подверженные, но сколь великую в оных находим соразмерность! Какой приятный их состав увеселяет зрение наше! Каким неразрывным союзом всякая вещь связуется с другой и какое удивительное, наконец, каждая вещь к другой имеет взаимное отношение! Когда обращаем мысленный взор наш на рассмотрение смертности нашей и конечности, то хотя и кажется нам она столь презренной, столь бездной и лишенной всякой отрады и утешения, так что непосредственно могло бы, таким образом, с нами последовать и отчаяние, однако добродетель, ежели есть в нас какая, питает нас несомненной надеждой, соразмерного делам нашим воздаяния, уверяет всякого из нас, что никогда мы не останемся без награждения за сохранение ее. *Добродетель*, как говорят, *все преодолевает*.

Все сие не ясно ли доказывает, что есть в свете сем всему причина довольная, заключающаяся в премудрости и благости Божьей, действующая всячески во всех и каждую вещь управляющая к своему концу. Почему и сие весьма дерзновенное буйство будет, если кто осмелится утверждать, что в правление государств не входит Божественный промысел. Но без оного, какое стремление может даровать им безопасность? Кто оградит оные сладчайшей тишиной, если причину действующую совсем уничтожить? Истина сия, что есть Божий промысел обо всем, не вчера или ныне открыта, но были уже известны о ней и самые отдаленные древностью народы. Ибо к чему служили у них градов и царств их духи-хранители, которых вымыслили мрачная грубость, а особливо неведение истинного Бога и неосновательное воображение, чуждое здравого рассуждения. Что знаменовал дух-хранитель римского народа и самого Рима? Что изъявляли духи-хранители особ, рожденных в пользу общества? Что, наконец, доказывали всенародные веселия, во время которых ежегодно, по установлению в честь духов-хранителей, составлялись празднества? Всеконечно, таких их вымыслов и учреждений причиной было сие, что они, видя происхождение дел своих весьма счастливое, неизвестной же судьбе приписывать того не дерзая, к удовольствию истинной причины, только для них весьма сокровенной, вымыслив духов-хранителей, присвоили им начала и причины всех своих толь славных происшествий. Сие же самое подтверждает Цицерон:* «Не токмо, — говорит он, — о всем роде человеческом, но и о каждом боги бессмертные пекутся обыкновенно и промышляют. Любят они Рим, Афины, Спарту, Родос и в особливости всякого любят во граде сих жителя, как-то Курия, на войне против Пиррга прославившегося, Фабриция и других знаменитых мужей, из которых никто бы бесконечно таковым без помощи богов бессмертных не оказался».

Когда же древность так поступала, еще не искусившаяся в толь многочисленных исследованиях, еще не знавшая истинного богопочитания и не разумевшая сего, что *несть власть, аще не от Бога*,[6] то нам, уже толикою истин и наук светлостию наслаждающимся, что делать надлежит? Пребывать ли в безмолвии? Оставить ли в молчании те свыше ниспосланные дары, те неизреченные благодеяния, которыми божественный промысел, все благоуправляющий, наградил нас к совершенному нашему блаженству, оправдав над нами царствовать Августейшую Императрицу Екатерину Вторую, Государыню Всемилостивейшую, Государыню такую, которой все пути — суть милость и истина, которой высокие дарования яснее чистого зерцала показуют особенное Божие о России благоволение, даровав нам обладательницу такую, которая наше благосостояние почитает выше своих трудов и бодрого бдения, наградив нас такою попечительною Владычицею, которая, почитая утешением своим одно народное благо, для приумножения оного важнейшие труды и подвиги благоволит возлагать на себя без всякой скуки; ниспослав нам такую Самодержицу, которая, утверждая на непоколебимом основании премудрые уставы и священнейшие узаконения, для будущих потомком совершенное предуготовляет блаженство. Ибо помощью таковых спасительных Ее Величества учреждений в разных и многочисленных градах и весях обитающие разного пола и звания, разных нравов и состояния жители, доселе во мрак невежества погруженные, ныне в свет истинного познания изводятся и как будто бы от вечного сна возбужденные начинают наслаждаться таковым же благоденствием, какое и в первопрестольных процветает градах. Водворяются убогие и беспомощные вводятся в дома призрения, истребляется корыстолюбие и искореняется праздность. Словом, соделываются граждане Богу угодные, Отечеству полезные и своей Самодержице, яко Виновнице толикого их

* Кн. 2. гл. 66. О природе богов.[5]

прерождения, верные и нелицемерные рабы, провозвещающие повсюду благоприменительные своей Монархини к ним снисхождения. Почему Она единственно утешением рода человеческого, Она украшением и удивлением нынешнего века, Она покровом нашим и прибежищем именоваться долженствует.

И, если к безопасности и благоденствию народов немало споспешествует слава, то неусыпным Премудрой нашей Владычицы попечением Россия, наше дражайшее и любезнейшее Отечество, коль на высокую степень ныне вознесена, красуется и будет украшаться в роды родов! О Россия! Богом возлюбленная страна и им же самим чрез Обладательницу тебе ниспосланную возвеличенная и прославленная во всех пределах земного шара! Тебя Кавказ и вся Скифская страна с благоговением почитают, тебя вся пространная Греция, вольности и независимости своей именуя Виновницей, не монументы древние, из мрамора изваянные, в изъявление вечной благодарности твоей Обладательнице сооружает, но преклоняет самые сердца, преисполненные благоговением; Твоим покровом хвалятся сарматы; Тебя Македония прославляет своей защитницей;[7] Тебя Германия приветствует с усердием,[8] Тебе, наконец, вся удивляется вселенная.

Итак, престаньте теперь шуметь бурные ветры, но возвейте тихие зефиры и, вняв плесканиям обрадованной России, промчите беспредельную ее радость во все концы земные, внушите оным, что ум наш у всех нас в величайшем находится восторге, внушите оным, что царствует над нами непобедимая Героиня, Премудрая Законодательница, Великая Екатерина, Государыня Всемилостивейшая, внушите оным, что Господь сил с нами и что Заступник наш Бог Иаковль исполнил и исполняет все желания нашей Самодержицы и все дарствует Ей по сердцу Ее к вящему доставлению благоденствия обладаемой Ею пространнейшей Российской Империи.

Ликуй убо и веселись новый Сионе, Богом возлюбленная страна, твоей Самодержицей на верх благополучия возведенная и премудрым Ее правлением возвеличенная и прославленная, паче всех стран земных, Россия! Яко на тебе слава Господня возсия. Ликуй и проповедуй всем вообще и каждому в особливости, что промысел Божий оказал на тебе особенные благости и щедрот своих примеры, оправдав царствовать над тобой всепрославленную в женах, Премудрую именем и делами Великую Екатерину, Государыню Всемилостивейшую, неподражаемыми своими добродетелями единому подобящуюся Богу. Ликовствуя же непрестанно, моли подателя всех благ Бога, да продолжит дражайшую жизнь толь Великой Государыни и благодетельницы человеческому роду до маститой старости, да соблюдет Высочайшего Ее Наследника, Пресветлейшего Государя Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича и Пресветлейшую Супругу Его Благоверную Государыню и Великую Княгиню Марию Федоровну купно с дражайшими их Высочеств отрасльми: Благоверным Государем и Великим Князем Александром Павловичем и Благоверным Государем и Великим Князем Константином Павловичем, свыше ниспосланными к вящему прославлению Твоему, к совершеннейшему нашему блаженству и к удивлению целого света.

М. В. ДАНИЛОВ

Письма к приятелю, содержащие в себе краткие, но полезные и любопытства достойные для человека материи

I письмо

О памяти, и что рождению человеческому подобен и конец

1777 году, августа месяца

Государь мой!

Я только лишь собрался было открыть вам мое мнение на прошедший наш разговор, но прервалось намерение мое нечаянно: мысли, каковые приготовлял я писать к вам, исчезли из моей памяти вдруг. Я, остановясь над бумагой и держа перо в руке, говорил сам себе: «Боже мой, какая это досада и какая жалость лишиться памяти, что недавно о чем думал, то и забыл». Видно, что память наша только следует с нами до урочных наших лет, а в старости нас она провожать и с нами неотлучно быть отказывается.

Бедный человек, когда лишится толь драгоценной души нашей совместницы! Звери, скоты и птицы, кои все памятью полною снабжены, звери большие пустыни и великие и непроходимые человеком леса проходят; птицы также, преодолевая противные им на полете ветры, тысячи верст по воздуху перелетают и до своего обиталища достигают памятью. Слава Богу, приспел конец моему негодованию о лишении памяти; видно, что еще не вдруг она нас оставляет! Возвратясь назад, возвратила с собою мою идею, и теперь насилу вспомнил, вот что я хотел писать о начале, средилетии и конце человеческом.

Младенец по зачатии своем зачинает расти, созревая к срочному времени рождения своего в утробе матери своей, приготовляясь заблаговременно нечувствительно ко исхождению в мир: как рост его прибавляется, он более нагибается головой и корпусом, и делает из себя таковую суту-

лину, что найдя, наконец, головой своею центр своего рождения, упрясь ногами своими в свое пребывание, выходит в положенный ему термин на сей свет с негодованием, притом и криком о лишении своего прежнего темного покоя, питаясь молоком, потом возрастает нечувствительно в сущем неведении, не понимая своего удовольствия: сначала недалеко видит и мало слышит, и сущий вид бессловесного животного изображает. Все его веселости и досады представляются ему, как в сновидении, или и менее. С самого рождения своего не малые переходит степени отчаянных болезней, по сем помалу время от времени станет приходить в совершенный возраст, а потом и в познание самого себя. Вразумляется разделять худо от добра или пороки от добродетели, одного из них удаляться, за другим следовать, а иногда на то и на другое воля его стремится; прилежит к наукам и художествам, достигает трудами и прилежанием своего любопытства, избирает по своему состоянию рукоделие, вступает в военную или статскую службу для чести, к тому старается честным трудом или проворством снисканное иметь пропитание — все то требует немалого труда и прилежности.

Что ж при всем том, всюду провожают его многие страсти или разные похотения, кои от него не отлучаются ни на час, даже до самой его старости. За пятьдесят лет человек приходит уже во умеренность, страсти ему некоторые повинуются, а другие провожают до последнего порога его жизни. Тогда видится, якобы он приходит в спокойные мысли, разум его просвещается понятием постоянным: судит прошедшее, кое с ним или другим случалось, справедливо распределяет настоящее неложными примерами, предвидит от искусства будущее, из чего худо или добро последовать может; и казалось бы, что уже тогда-то человек нашел пристанище немятежное своей жизни, в коей полное иметь должен удовольствие, однако нет, весьма на краткое время. Разум хотя еще незатменный, но тело в старости слабеет разными болезнями, время от времени крепости лишается, здоровье исчезает, морщинами — лицо, сединою — голова покрывается, презренная, наконец, самому и людям немощная дряхлость, природная в старости чахотка, удушье, кашель, бессонница; изменят ему чувства, рассудок ослабевает, пища ему не вкусна, зрение и слух притупляются, память затмевается. Ходить уже от слабости не может, а когда и усилится и желает пройти хоть мало, и то ноги свои по полу насилу передвигает. Утомлен слабостью и болезнями, принимается иногда с досады плакать, как сущий младенец, но не

может, понеже слез нет, одна только надежда* во всех его прискорбиях не оставляет и следует за ним до последнего издыхания. Согнувшись с великою сутулиной, главу приклоня к груди, говорит слабо, сиповато, и едва слышать можно, достигнув последней геометрической своей точки со смирением, лишась всех своих сил, от слабости опускается на успокоение или разрушение своей созревшей плоти, а душа — в вечное пребывание, где прежде находилась. Вот сущее видится подобие рождения человеческого и конца!

Изволите применить чудной сей порядок, что таковой конец жизни человеческой есть вещь устроенная от Всевышнего Существа, не оцененная для того, что как созрелый плод должен отпасть от своей ветви, так и человек, доведенный старостью уже до такой слабости и недоумения, что он без содрогания в надежде будущей жизни подобно как засыпает. Не лишенному же так памяти человеку, великого духа требует, не оробев, преоборотъ воображение смерти, и что редкий человек согласится, разве от великого жизни неудовольствия, охотно, в памяти, на разрушение своего бытия.

Таковое протяжение, или бытие жизни человеческой на свете, которое разделить можно на три части примерно: в первой части — жизнь наша начинается беспонятием и неведением самого себя.

Во второй части — страсть, похотение или возжеление и суета.

В третьей части — старость, болезнь и конечное изнеможение духа и тела.

На сие прошу вашей дружбы, изъяснить мне, в которых летах человек в жизни своей иметь может прямое себе удовольствие?

М. Д.

II письмо

О бесконечности элементов, о сердечном чувстве и о душевных силах

Писано 1777 года, ноября

Государь мой!

Прошедший наш приятный разговор коснулся несколько и до сего, что царствующий Давид, беспримерный и неподражаемый божественный стихотворец, между прочим своими стихами воспел величие Божие: «Небеса поведают славу Божию, творенье же руку его возвещает твердь».[1]

Видите, государь мой, коль чудно сей писатель двумя стихами краткими обращает нашу мысль на непостижимые нам дела Создателя,* принесем сему святому стихотворцу похвалу и удивление, а сами возвратимся от небесного предмета, проникнем на обитаемую нами землю, и что на ней посредством чувств наших обозреть и понять можем, рассмотрим.

Бог в бесчисленности своего создания сотворил землю и совокупно с ней воду, воздух и огонь. Оные четыре сотворения: земля, вода, воздух, огонь — от ученых людей названы четырьмя элементами или стихиями, от сего слова будем и именовать оные четыре стихии элементами.

1 ЭЛЕМЕНТ

Земля, обитаемая нами, имеет неоспоримо оные все четыре в себе элемента: воду, воздух и огонь.

2 ЭЛЕМЕНТ

Вода сама по себе есть элемент, земля в воде самыми тонкими частицами вмещена, что и в дождевой воде физики, чрез колбу перегоняя, находят землю; а вода, коя на поверхности земли расположена, всякая имеет в себе землю, в доказательство сего стакан чистой воды, налитой и поставленной на время, оседшую землю на дне скажет. Что воздух в воде есть — доказывают нам выходящие очевидно из земли пары. Огонь в воде есть, кипящие колодцы ясно бытие в воде доказывают огня, огонь в камне, в железе, в дереве, как и крове животных прибывает скрытно. Тоже по достоверному свидетельству приятель сказывал мне, когда он случился на корабле, на Балтийском море лавировали в темную ночь, в великую погоду или шторм, то видал он очевидно, что у борта корабельного от резвого стремления воды, подобно струе огненной,** вилась и кипела бумага, через которую сладкую сахарную водку пропускали, когда она высохнет сухо, в темноте разорвать, слабый огня блеск скажет. Хотя ученый оный, являющийся на воде и почитает естественным огнем, а уподобляют оный блеск равно, когда в темноте

* Человек в печали, в болезни, в отчаянии, во всех напастях и прискорбиях, а всегда имеет лестную надежду.

* «Несведом тварей нам конец: Скажите ж, коль велик Творец?» (Ломоносов. «Вечернее размышление»).[2]

** Жизнь Сифа, Царя Египетского. Т. 3, лист 104.[3] Объезжая Африку, на море, в ночи такие огненные шары видели.

у черной кошки противно шерсть гладят, и от того является блеск огня и называют оный блеск действием эфира. Но я с учеными в спор вступать не дерзаю, а утверждаю бытие в воде огня потому, чтобы толикому множеству разных родов в воде обитаемых животных плодиться было не удобно, а каждое животное в воде имеет в себе кровь, а кровь без огня и быть не может.

3 ЭЛЕМЕНТ

Воздух есть сам по себе первый элемент: что вода в воздухе есть, доказывает нам туман, дождь и роса, упадающие на землю; земля в воздухе есть, от вихрей и ветров великое наполняется пространство атмосферы (воздух, землю окружающий) и в дождевой воде, как выше я говорил, что физики через колбу перегоняя, в остатках землю находят, огонь в воздухе премного изобилует, сверх молнии и грому, очные блестки наподобие звезд из воздуха спадающие огонь изъявляют, из громовых туч на корабельные флюгера огонь сходит и блеском является.

4 ЭЛЕМЕНТ

Огонь сам по себе совершеннейший элемент: дерзко многим, думаю, покажется и сочтут за самую нелепость, когда как и первым трем элементам, огню четыре элемента причтено будет, и как огонь может поместить в себе воздух, воду и землю по свойству своему противное? Трудный вопрос и справедливая недоверка на первый случай всякому оказаться может, а когда прилежно вообразим о существе огня, то всякий согласиться может, что огонь сам по себе без других элементов не является, в воздухе и в земле возгорает он от собравшихся парами горючих материй на земле, от дерева и разных спиртов, из коих он извлекает и в себя вмещает воздух, воду и землю и с ними сообщается и спускает из себя воздух с шумом и треском, воду и землю выпускает из пламени парами и густым дымом* и сам огонь между ними кроется. Казалось бы, сего показания довольно, что огонь сам по себе без прочих трех элементов являть себя не может, следовательно, как огонь в них, так и они в огне вмещаются и неразлучно пребывают. Скажет на сие кто вопреки, что огонь водой загорается; правда, что водой залить, воздухом

* Из дыма происходит сажа, а сажа не иное что, как самая тонкая и мягкая земля.

задуть и землей засыпать огонь можно, но огонь, задутый воздухом, засыпанный землей, залитый водой, сообщается и выходит парами в воздух и, достигнув своего *равновесия*, остается в *воздухе*. Огонь скрытно пребывает в камне, в железе, в дереве и в прочих элементах и при возгорании своем сообщается с прочими элементами. Далее сего изъяснить оставлю ученым — испытателям естества.

А заключаю, что всякий элемент имеет в себе четыре элемента: земля 4, вода 4, воздух 4, огонь 4 элемента. Земля, положим, первый элемент, от нее происходят бесконечные элементы, например, вообразим на земле, колико на ней обитает зверей, скотов, гадов, птиц, на воде и на земле, в воде — рыбы, чрепокожные звери и гады, в воздухе — насекомые, кои воздух сгущают, везде неисчетные миллионы родов обитают, и все во всевозможном полном *совершенстве* находятся. Из оных животных разных родов* от слова до малейшей мысли, от страуса до воробья, от кита до снетка, от саранчи до комара, все в себе в жилах кровь имеют, которая в них порядочное обращение совершает. Есть твари, обитающие в воздухе и в воде, коих мы своим простым зрением усмотреть никак не можем за малостью оных. В увеличительное стекло или микроскоп усматривают таковое животное в полном и совершенном расположении всех членов, жилы, кровь в себе имеющие. В некоей твари, хотя кровь и не красная видится, а белая, но ту же жизнь производит.

Кровь во всяком животном есть элемент: четыре элемента в себе имеющие землю, воду, воздух и огонь, а познать сие можно таким образом, когда из крови воздух с огнем, то есть теплотой выйдет вон, вода высохнет, то кровь одна засохнет, тогда возьми и разотри между пальцами и найдешь, что то самая есть земля, огонь в крови есть, доказывает теплота и горячность тела. Чудное от Творца устроено сооружение к оживотворению всякого животного! И самая существенная причина жизненного вещества есть кровь, а без нее ничто не может быть. Когда однородное животное, одно к другому прикасаясь, одно другому противодействует, от того происходит животное совершенно подобное во всем своем роду, имеющее в себе кровь. Безродное животное есть, когда видим, что без видимой нам причины, животное от животного родится совсем другого рода, имеет в себе живость и кровь. Например, на поверхности зверей и в зверях,

* Из всякого рода излишество хотя истребляется, а порода бесконечно пребывает.

на поверхности скота и в скоте, не исключая человека, у коего на поверхности тела и внутри разные животные зарождаются. Рыба морская корюха во всем своем роде в пузыре имеет животное, из чего заключить можно, что и в других родах, коих есть неисчетно, имеется подобное животное. Примечено, что от воздушного одного элемента животное зарождается в вещах гнусных, от коих мы отвращение имеем для смрада, в коих воздух в одно время из той материи, которую гноит, и животное производит без семени.

Дозвольте мне еще побеседовать с вами о себе самом, то есть о человеке, который имеет известные нам пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, слышание, осязание, то не можно ли к сему шестое внутреннее причислить чувство, а именно — сердечное, кое, мне кажется, по всей справедливости от первых пяти чувств сердцу следует, и оно чувствует, как часто и во употреблении слышим, говорят: «Сердце мое чувствовало». Вообразите о всегдашнем сердечном сострадании, что душа от чувств получает, то все беспрерывно сердцу сообщает, например, представится зрению моему нечаянно страшное, от сего жизнь моя в опасности может быть, душа от зрения получив страх, вмиг сердцу сообщает, сердце в тот же миг содрогается и страх свой всему телу сообщает, предстанет глазам моим приятное, а паче давно желанное нечаянно, то душа так же сообщает вмиг сердцу; сердце содрогнет радостью, сообщает всему телу. Таковое же действие от прочих чувств душа получив, сердцу посылает немедленно на сведение, как например, чувство слух, услышав приятную музыку или пение голоса, душа сообщает сердцу, а сердце, содрогнув радостью, сообщает всему телу. Напротив того, когда через слух душа услышит жалкий и погибающим произносимый голос или страшный гром, или несчастный случай, изъявляющий тревогу и прочий страх, то сердце, получив от души через слух, в первом от жалости, во втором — от страха содрогнет и сообщает телу. Так, и через последние три чувства, обоняние приятное сообщает: розовый и гвоздичный дух, неприятный запах, вонючий смрад; вкус сообщает студеное, теплое и горячее; все оное, приятное и противное, худое и доброе, душа, получив от чувств, сообщает сердцу, а сердце телу. Душа, когда через чувства получает себе неудовольствие, например, от слуха — брань и ругательства, от зрения — очевидное презрение и насмешку, от осязания — побой и прочее, все то сообщается сердцу, а сердце вмиг вспылает и сообщает всему телу. Чудное действие происходит, когда осердится человек, и душа, смешавшаяся от крови с сердечным воспалением, не в силах бывает сама собой обладать!

Человек, когда спит, все пять чувств покоятся, то сердце иногда от неправильного души воображения во сне содрогается, от чего человек радуется во сне и смеется, страшится и кричит, сожалеет и плачет, а иногда оные действия сердечные бывают и не у сонного человека, а от воображения, что душа может привести на память страшное или веселое, печальное или радостное, то и от того сердце содрогает.

Вот что я воображал к причислению шестого чувства сердечного человеку, и сам чувствую сию правду.

«Сердце мое чувствует, коль много оно виновато» — 11 с.;

«Но мне кажется, что все первые чувствования находятся в недрах моего сердца» — 23 с.;

«Как можно ему сопротивляться, когда то согласно с *чувствованием* сердечным» — 43 с.;

«Пока сие страждущее сердце будет меня питать чувствами и дыханием» — 65 с. (Руссо в «Новой Элоизе»).

«Сердце его почувствовало сладкое удовольствие в его печали» — (Волтер. «Принцесса Вавилонская», 100 с.).

«Вы хотите лучше повиноваться сердечным чувствованиям, нежели моим советам» — («Нума»,[4] 117 с.).

«Как чудно сердца и души их единым познанием истины возросли и обратились» — (Монтани о педантстве[5]).

«Ласковые слова богини влиялися в сердце Манторово» — («Телемак»,[6] 7 кн.).

Обратимся напоследок от сердечного чувствования и помыслим о душевных наших силах.

Душа наша сама о себе возвещает, что она есть и пребывает в голове нашей, действует из крови от тончайших нервов или жилок, кои мозг наш окружают, из оных душа неусыпно и непонятно нам пылает в голове нашей и на все тело делает непостижимые действия.

Когда и все чувства человека от сна покоятся, то душа и во сне многие воображения представляет.

Душа есть дар всемогущего Божества преизящнейший.

Душа имеет волю, помышления, память, рассуждение или разум. Действия души чудны, она силу имеет мыслями вмиг восходить вверх до звезд и, не покидая первого воображения, опускается, подобно быстрой молнии, вниз, проницая сквозь землю, стремится до самой дальней неизвестности, воображает душа чувствами не иное что, как только то, что понимает на земле, и, возвратясь, земное возвещает.

Нет чудеснее в душе, как она непостижимо мысли свои скоро рассылает.

Не имев при себе всегдашней памяти, на память прошедшее вмиг приводит. Вообразите сами себе своей мыслью, что вы в прошедшее время были, например, в Петербурге, в Риге, в Казани или отдаленной какой стране, душа вообразит ваше там бытие, когда и как вы были, что делали и что помышляли, все ясно приведет тебе на память. Таковое свойство души есть не описано!

Мнится мне, когда в голове расположены по мозгу нервы или тончайшие жилки в совершенном порядке и кровь в теле хорошее обращение имеет, тогда и душа воображения делает порядочные, понимает внятно, отвечает разумно и поспешно, рассуждает правильно, а когда в голове расположение нервов такое, что некоторые затменны или от природы приключением неизвестным нам засорены и недействительны, тогда и душа только на одни исправные, а на засоренные нервы действовать не может, кои остаются без действа. От сего и душа в таковой голове свободного размышления или воображения и памяти иметь не может.

Душа, как и все утверждают, есть невещественна, долготы, широты и толстоты не имеет, следовательно, душа есть и не воздух, от чего заключить можно, что душа бессмертна.* Воздух физики чрез свое искусство во устроенных трубках поршнем в 800 крат сжимают и доводят густоту его в равенстве с водой, также растягивают воздух или совсем вытягивают из трубки вон, что пустое место наполняет тончайшее естество, без которого никакая пустота быть не может — эфир.

Я радуюсь, что моя душа не воздух, потому и не подвержена она сему физическому страданию, сжиманию и растягиванию.

Душа в младенчестве несмысленна, в болезни с телом сострадательна, в полном здоровье и совершенных летах разумна, замысловата, поворотлива и весела, в старости — слаба, в дряхлости — подобна младенцу.

Окончаю важную сию и непонятную для меня материю тем, как и начал царствующего Давида стихами:

Дивны дела твоя, Господи!
Вся премудростью сотворил еси.[7]

М. Д.

* Душа сама о себе чувствует по действию своему, что она есть, а что она такое есть, сама о себе понять не может.

III письмо
О совести

1778 году, декабря

Государь мой!

Совестный учрежден суд, есть суд беспримерный, он исполнен человеколюбием, почтением, незлобием и кротостью. В древние времена в Афинах учрежден был суд, именуемый Ареопаг, в оный суд, когда приходили челобитчик и ответчик, тогда судьи завешивали себя занавесом в таковом разуме, дабы не видно было судящихся перед ними лиц, опасаясь, чтобы от воззрения на лица не сделать из судящих, которому ни есть сожаления, а от сожаления не склониться бы противу правды помогать неправде. Судьи, слыша только истца и ответчика одни голоса, и судили за занавесом не лицемерно, по совести.

Был некогда знаменитый мудростью своей философ и учитель благородного юношества в Афинах Сократ, сей проповедовал о себе, что имеет он сверх душевных в нем понятий особливый дух, который всегда ему, Сократу, в уши шепчет, что есть худо и что добро. Афиняне, услышав Сократово к ним новое откровение, возмнили, что Сократ выдумал новых богов и хочет им в республику ввесть. Не познали многобожные афиняне, не познали, что Сократ проповедовал о совести и кому более прилично — душе нашей возвещать о добре и зле, как совести. А что же бы это была за совесть в душе нашей?

Душа есть часть и дар всемогущего Божества преизящная, душа имеет волю, разум, память, размышление, в душе нашей расположено против гнева — милосердие, против ненависти — любовь, против мщения — сожаление, против неправды — совесть.

Теперь приступим и рассмотрим, какие произрастают плоды от толь драгоценной души нашей совместницы совести?

В первом человек возрасте имеет более склонности к воле. Увидя на дереве птиц, гнездо и в нем молодых птенцов, тогда воля человека побуждает достать птенцов, разум домогается, каким бы то способом оное лучше исполнить, лестницу поставить или по веревке влезть до гнезда и получить птенцов можно было, а совесть с сожалением представляет воле: «Не тронь птенцов, хотя ты их получить и можешь, но птенцов без матери не всегда воспитать можно, они помрут

и последует от того грех и сожаление». От сего внутреннего совести увещевания, если послушается человек, есть совестный, а не послушается — бессовестный.

Другой совести пример: воин, отъезжая на службу, или купец для торга из своего дома, имея жену бездетную или одних детей малолетних, избирает соседа или свойственника своего, почитая его честным и совестным человеком, употребляет ему свое имение, пишет крепости или векселя на его имя с таковым прошением: «Если я несчастлив буду и в свой дом не возвращусь, отдай мое имение моей жене и малолетним моим детям, а я тебе в том верю». Сосед или свойственник, получа на свое имя крепости или векселя, вверенные ему на время для отдачи вдове или малолетним детям, приходит во искушение и говорит в себе (а воля ему внушает): «Имение укреплено на мое имя, я его никак не искал, оно само ко мне пришло, и оное, кроме меня, кому бы нибудь другому досталось, а ныне можно мне оставить его за собой вечно». Разум представляет в пользу размышлению и волю, что крепости или векселя есть не сомнительны и законам не противны, но совесть, содрогнув, всей душой поколебала, и человек всей внутренней от биения сердца стал встревожен, слышит глас совести, которая, призывая к себе на помощь разум, вопиет: «Что ты, человек, помышляешь и что ты делать хочешь, чужое имение присвоить к себе намеряешься? Разве ты не казался всем людям совестным человеком и разве не тебе вверили имение только на время, как честному и совестному человеку, а ты оное присвоить к себе вовсе помышляешь?». Такого голоса совести, если человек послушает — тот совестный, если же не послушает — бессовестный.

Цицерон говорит: «О колико мне жаль, что скрыть того не могу, в чем признаться стыдно!». Я бы вопреки сказал сему знаменитому римскому оратору: «Не стыдись, Цицерон, не стыдись признаться в том, что противно чести и совести».

Учиненные каким-либо ни есть случаем злодеяния человек находит время и случай иногда укрыть от наказания народного и стыда, соделанного им. Избегнет, но не сыщет такового места нигде, чтобы где совесть его не обличала, что он зло учинил против совести.

Непокорные и преслушники совести какое наказание приемлют, посмотрим. Иуда из числа апостолов возмнил предать Господа своего и Учителя, в чем ему и разум не возбранил и совести гласа не внимал. Он получил договорные тридцать сребренников тайно, о сем никто из его товарищей

не знал. Но как скоро Христа взяли под стражу, тогда совесть, не покидая своей должности, неустанно вопиет: «Иуда, что ты сделал? В какую ты себя бездну ввергнул? Предал Господа и Учителя и сам лишился апостольства, и какое тебе Христос зло сотворил, который всему миру незлобие проповедал?». Иуда, мня облегчить себя от угрызений совести, вознамерился отнести назад взятые им от жидов деньги, что и учинил. Принес и бросил им деньги, но совесть не перестает терзать Иуду, воспоминание ему непрестанно учиненное злодеяние, что лишился Господа, лишился апостольства, лишился и денег. Иуда не нашел более нигде покоя от стыда и совести, а преступления своего возвратить не мог, воля же, не повинуясь совести, принудила Иуду удавиться, из всего вышеописанного показания о совести заключить можно то, что совесть не что иное, что в душе нашей, как пристав, страж или ангел хранитель.

М. Д.

IV письмо

О неравенстве нравов и обычаев человеческих и о понятии душ

1779 года, декабря

Государь мой!

Открываю вам чистосердечно, в чем и признаться не стыжусь, что я то знаю, что не знаю или то понимаю, чего понять не могу, от чего то в нас неудобопонятные и одни на другие непохожие нравы, обычаи, действия происходят в человеках, как например, один разумен, другой безумен, один воздержан, другой мот и расточителен, один чистосердечен, другой лукав, льстец и пересмешник, один добронравен, другой злонравен, один молчалив и скромен, другой скучный говорун, один правдив, другой без лжи слова не скажет, один во всем своем удовольствии всегда печален, другой в своем недостатке всегда весел.

И столько неисчетного неравенства в нас, сколько на всем земном шаре мы один на другого лицом не похожи. От душ ли наших, влиянных в нас от Творца при нашем рождении, или от сложения нашего тела или от навыка и обыкновения, или от породы толь разнообразные неравенства видимы и действуют в нас?

Вначале посмотрим, какое понятие мы иметь должны о душе человеческой.

По всей справедливости душа разумеет о себе то, что она безначального и непостижимого Существа есть дар преизящнейший, душа вперяет в нас таковое воображение, что мы домогаемся понимать премудрость и силу Творца своего.

О происхождении душ многие и разные имеют ума понятия, Сенека в книге 2, главе 29 пишет: «Кто сам себя знает, то узнает, что он имеет в себе нечто божественного».[8]

Г. Теплов в «Знании философии»,[9] глава 10, лист 259: «Бог, яко Создатель всей вселенной и всех совершенств, сам в себе виновник и преисполнен из века пребывает не сомнительно, разумом всю вселенную управляет, душа же человеческая потому, что различные склонности имеет и волю, отличает себя от всех тел одушевленных и неодушевленных».

Фенелон — архиепископ и учитель детей короля французского в сочинении своем «Телемаке»,[10] глава 4, лист 96, при разговорах с Мантором во уста Газайлу влагает, который о душе проповедует так: «Что Бог есть океан света великий, умы же наши, яко малые источники от него исходят и паки к нему возвращаются».

Сие происхождение душ дозволяло бы нам о себе помышлять, что наши души сущие части всесильного Божества.

Английский стихотворец г. Попий в своем сочинении «Опыт о человеке», стих 500 пишет:

Бог в сердце греет нас,
Сияет он в звездах,
В зефирах холодит, родит цвет на древах,
Во всяком существе живет одушевленном,
И протягается во всяком протяженном;
Не разделяется, но всех собой делит,
Без скудости всегда и вся, и всем дарит;
Он купно с нашею душой всегда дыхает,
И смертну нашу честь собою оживляет.[11]

Из сих стихов заключить можно, что г. Попий, божество с душой нашей соединяя, бессмертие души выводит ясно.

Новейшие философы происхождение душ разумеют так, что Бог есть безначальная, непостижимая и совершенная премудрость, сотворил во всем бесконечном мире непостижимое пространство разумных духов, во всевозможном совершенстве, разуметь добро и зло, от коих наши души происходят, так и вся тварь оживотворяется.

Иные о происхождении душ полагают так, что Бог сотворил во всем бесконечном мире разумный и всеобщий дух, подобно как возжег неугасимую лампаду, от которой неисчетные миллионы лампад одна от другой бесконечно засвечиваются, не убавляя света у первозажженной всеобщей лампады, а по сгорании лампад угасшие огни возвращаются к своему первобытному или всеобщему естеству огня. Подобно так должны и души наши иметь свое обращение к своему началу.

Вот прекрасный, кажется, пример, который о происхождении и бессмертии душ стараются уверить!

Теперь исчислим, сколько в душе находится действий и сил. Душа имеет волю, память, воображение, разум и рассуждение, желание, любовь, совесть и прочие дарования.

В душе против злых сил полагаются силы, например, против воли, желанием стремящейся на зло, воздержание, против злобы — милосердие, против ненависти — любовь, против гнева — сожаление, против отчаяния — надежда, против неправды — совесть и прочее чудное противоположение и преграда ко злу от премудрого Творца в душах наших устроена. И не можно подумать от сего устроения, чтобы одна душа на добро, а другая на зло произведена была, а должны быть во всем мниться одинаковы.

Откуда же неравенство в людях видим бесконечное? Оставим мы о происхождении душ благоразумным трудиться и гаданием доходить, сокрыто от нас может быть вечно сие таинство, а сами приступим к телесному сложению, кое нам будто подручнее кажется.

Не от сложения ли тела в людях неравные и разнообразные нравы и обычаи происходят?

Ученые люди трудились вникнуть и разобрать по степеням на классы нравы человеческие, что, наконец, они и учинили; разделили человеческие нравы и неравенство на четыре класса или темперамента, от *сложения* тела происходящие.

1. От природы горячего, вспыльчивого, вздорливого, гордого, самолюбивого, своенравного, скоропримиримого, непостоянного в делах и речах человека называли *холериком.*

2. Веселого, роскошного, мирного, неприлежного, ласкового, откровенного, не мстительного, жалостливого, щедрого, любящего во всем великолепие, столы, огромные экипажи, приборы богатые именовали *сангвиником.*

3. Сухого, бледного или синеватого лица, задумчивого и долгорассуждающего, прилежного, бережливого, скупого, который во всем недостатка боится, коварного, сомнительного, молчаливого, скромного, упрямого, уединенного, непримиримого, мстительного — *меланхоликом.*

4. Неповоротливого, ленивого, мешковатого, тупого, ко сну и покою склонного, не гневливого, непонятного, неосторожного, боязливого, не сердитого, не влюбчивого — *флегматиком.*

Не можно верно заключить, чтобы из показанных четырех темпераментов верный был один сангвиник или меланхолик, а во всяком человеке из показанных темпераментов есть смесь: холерик и сангвиник, сангвиник и меланхолик, и флегматик имеет часть сангвиника, но ни единого человека, думаю, не сыщется, в коем бы из показанных сложений не находилось части, с той притом неверностью, что в одном больше, в другом меньше действует.

От сих-то показанных 4 темпераментов первое видится разнообразие и неравенство нравов человеческих произошло от сложения тела.

Душа имеет пять чувств телесных, кои от сложения тела зависят: зрение, слышание, обоняние, вкус, осязание и шестое — сердечное чувство, от коего происходят радость и печаль в человеке. Человек, когда лишается из оных чувств которого-нибудь одного или двух, как например обоняния и слышания, то лишается душа от сложения или повреждения тела.

Первое в свете явление души человеческой видим: во младенчестве душа бывает несмысленна, в созрелом и совершенном человеке — разумна, замысловата, скора и весела, в старости — слаба и ленива, а в дряхлости — подобна младенцу. Все сие изменение души видится происходит от сложения нашего тела. Когда нервы или тонкие в голове нашей мозговые для пребывания души жилки, из коих душа наша пылает, и на все тело непостижимо нам действует, если оные жилки от природы неизвестным нам случаем бывают засорены и недействительны, то на оные засоренные жилки душа действовать не может, а действует только на одни незасоренные и исправные. От сего-то засорения нервов бывает человек полоумным, несмысленным и дураком.

От приключения болезни или от пьянства разумная душа на время или на всю жизнь явно изменяется, приходит рассуждением своим в бессилие и ослабевает.

От сего заключить можно, что все изменение души, лишение чувств телесных и душевных, хорошей памяти, остроты разума и причина глупости и злонравия несомненно от сложения тела в человеке происходят.

Навык или привычка и обыкновение называется вторая натура. Если молодой человек, хотя бы от породы и злонравный произошел, возрастая в благочинном доме или в разумном и полезно учрежденном училище, видя кругом себя отовсюду, куда взор свой ни обращает, все поступки и дела у всех добронравные, разумные, правдивые и учтивые, то и сам во всем подражая им, возрастая, такой же добронравный, постоянный и правдивый быть может.

Напротив того, молодой человек, рожденный от добронравных родителей, прилепится к развращенным нравам, мотам, злодеям, ворам, пьяницам, игрокам, лжецам, то от них напитавшись, нечувствительно коему-нибудь из показанных злому обхождению сам злейший подражатель будет. Обхождение с порочными и злыми людьми повреждает добрый нрав человека, от обыкновения не только большие селения народов, и целые государства в хищение и грабежи обращаясь, пребывают, как-то приморские алжирцы, тунисцы, а на земле горские черкасы и бывшие наши запорожцы, воровство и грабеж за необходимую должность почитают.

История нам являет, что круг Варяжского моря[12] жившие прежде народы не только подданные, но и сами короли ездили на судах и грабили.

Нельзя притом заключить, чтобы не было между толиким множеством народа и добродетельных душ, но, подражая всем своим товарищам, не содрогаясь уже совестью о учиненном своем зле, следуя непременно обыкновению своего общества.

Порода людей, так же как и скотов, зверей, дерев и всякого животного, великий соблюдает между собою порядок; порода добрых людей не прилежно хотя примечается для того, что добрая порода не наносит зла и беспокойства обществу.

Порода злодеев, воров, злонравных, лжецов и прочих порочных людей редко изменяется без просвещения.

Если бы случилось, что и нередко бывает, от добронравных родителей произойдет от двух третья отрасль злонравная, оное причесть можно породе, что кто-нибудь с отцовой или материной стороны был какой ни есть предок злонравный и порочный и что рожденный наследовал своему предку сложением тела.

Так и от злонравных и порочных родителей может произойти в породу предков своих добронравный человек; скот и звери более породой происходят, а от смешения другой породы свою настоящую породу переменяют.

Шар земли нашей не имеет собственно в себе ничего

сладкого, ни горького, ни кислого вкуса, ни розового, ни гвоздичного и прочих неисчетных обонянию и вкусу приятных и противных запахов, каковые оные земля производит через устроенные от натуры в деревах и былиях травных нервы или жилки, например смрадный запах имеющая трава с розовым древом в одном месте вкоренена, в земле растут и одним из земли соком питаются и в себя вовлекают, но не одинаковый из себя запах; одно — зловоние, другое — приятное обоняние испускают. Яблонь, по роду своему плоды производящая кислые, не может без прививки переменить своей породы и принести плоды сладкие. Все сотворено между собой разнообразно, в сопротивление и неравенство, а порядок во всем бесконечно пребывает. Итак, оканчивая свое воображение о неравенстве в людях обычаев, теряю от незнания моего последнее мое понятие. Хотя и кажется, чтобы душа разумная, как дар всесильного Божества, должна быть непременно одинакова во всех человеках, а изменение души, от коей происходит зло и добро, от сложения нашего тела, от навыка и природы. Но за сим, государь мой, прошу Бога, дабы благоволил проникнуть сквозь сию непроницаемую для меня завесу и открыть младенцам душой незлобивым.

М. Д.

V письмо

О разуме животной твари* и о полезности ее на земном шару

Писано 1781 года, марта

Государь мой!

Какая бы тому была явная причина, когда человек видит другого человека, мало понимающего против себя, или один другого хотя унизить перед своим достоинством и разумением? Тогда с презрением называет: «Экая глупая скотина и несмысленная тварь». Другой выговаривает иначе: «Несмысленная скотина и глупая тварь».** Я никак не вмещаю в понятие мое таковой порок на всю животную тварь, и мне

* Окроме человека, который хотя от одного Творца произошел, но умален малым сим от ангела.

** Декарт — французский философ утверждал, что все скоты не иное что суть, как машины часам подобные, лишенные чувств.

кажется, несправедливо на нее наводят глупость. А видим, что всякая тварь, особливо для себя от Творца своего укомплектована к сохранению своего здоровья, к пропитанию и к продолжению жизни во всевозможном совершенстве, для согревания тела одета, для обороны одной дано рога, другой — зубы, сильной — когти, бессильной — резвость, птицам — красоту перьев, приятность голоса, быстроту полета и прочее; а притом одарена от Творца своего иметь разум, волю, память, любовь, ненависть, страх и осторожность, радость и печаль; из телесных чувств животная тварь видит, слышит, обоняет, вкус и осязание имеет.

А дабы удобнее рассмотреть твари понятие, то разделю я всю животную тварь на 4 класса: 1-е — на скотов и на зверей, 2-е — на птиц, 3-е — на рыбу, 4-е — на насекомых. Рассмотрим вкратце, что приметить случилось твари разума и догадки.

Первое, скот, находящийся под начальством человека, разумеет и тот к своему насыщению употреблять в пищу травы, кои здоровью их не вредны, обходя мимо большую и густую вредную траву, мелкую в пищу употребляет, разумеет вредную и смрадную воду и от оной отвращается. Скот между множеством своих детей, а дети своих матерей разумеют. Звери всякий разумеет находить себе в пищу, что им определено. Одни проворством, как например, плотоядные волки искусно и потаенно уносят от жилищ скотов и птиц, разумно ловят зайцев, как видеть можно по снежному следу, что один идет следом за зайцем, другой, стороной отделяясь, идет, перебегая на обе стороны, прилежно дожидается, когда заяц вскочит, ловят вместе, как собаки. Разум сего зверя простирается далее, когда они желают собаку из двора в пищу себе получить, а паче зимой, тогда один из волков приляжет у ворот, а другие, собаку выманивая из двора, побегут от ворот резво. Собака, думая прогонять их своим лаянием, как скоро выступит за ворота за волками, то запалой и притаившийся у ворот волк отнимет у собаки во дворе убежище, к тому возвратятся и беглые волки, подхватив собаку, унесут в свою пищу. Медведи большого роста летом разумеют себе в пищу употреблять дигильные сладкие стволья, медведи охотники до меду, разумеют, где он есть, они лазят на бортовые деревья, выламывают у пчел мед и сосут на полях посеянный спелый овес. Другие звери, тоже плотоядные, лисицы, подходя потаенно ко дворам в деревнях, ловят домовую птицу, а зимой — находят в снегу зарывшихся тетеревов, мышей, зайцев. Куницы, горностаи ловят мышей

по полям для своей пищи. Норки и водяные мыши, тюлени, моржи, сивучи питаются рыбой. Сова, ночная птица, разумеет кликать, по ночам летая, кур, кои на ее голос спросонья для своей гибели откликаются, а сова, найдя по голосу, задирает кур; и всей твари — ночной и дневной, воздушной и водяной определена пища от Творца, и не примечено было еще, дабы коя на воле с голоду умирала, а под человеческим присмотром всякая тварь недолговечна.

Собака разумеет своего хозяина. Я сам неоднократно приметил, когда через полгода из деревни приеду в московский дом, то дворовая собака из множества народа с визгом и лаской подходит ко мне и ноги лижет, хотя я ее никогда не кормлю.* Медведица, имея детей своих на возрасте, прискучив кормить своим молоком, разумеет отучать от своего молока. Она нагибает молодые осины и сосет осиновые листья, отчего у нее молоко сделается горько и молодые медвежата более сосать не будут. Медведь, разумея приближение зимы, заготовляет себе берлогу, наносит множество всякого листа для постели, коренья для пищи. Земляные мыши тоже цикорные, дикой мяты, дикой спаржи или пестики, коренья. Белки — орехи, хомяки — разный хлеб и овощ в зиму заготавливают. Горчицу человек в кушанье с приятностью употребляет и лекарственной почитает, а когда от горчичного семени масло выбивают, то оную избойну никакой домовой скот, свиньи и птицы для горькости не едят. О бобрах по истории нам известно, кои всегда при рыбных реках живут обществом. Одно расположение их в земле удивляет, они разумеют устроить разные для своего пребывания покои, где жить, где запас иметь, где испражниться. Они, как повествуют, в реках наколачивают деревянные сваи, делают плотины или заколы, оставляют одни воротца, в коих они проходящую без нужды рыбу ловят. Повествуют, когда олень стрелой или другим чем уязвлен бывает, разумеет для излечения своей язвы, сыскав коноплю, разжевав, прикладывает к ране. Заяц разумеет за собой свой след по снегу сокрыть, когда идет на логово, так напутает или тропу набьет и петель намечет, что с нуждой искусному едва разобрать человеку можно. Лисица разумеет от ловцов скрываться и уходить низкими местами и долинами, а когда избойны конопляной за собой, идучи зимой по снегу, человек кусочек

* В Москве подмечено мной, что собака дворная с улицы передними ногами поднялась на дверь калитки и достала зубами веревочку, отперла щеколду, отворила калитку и взошла во двор.

мечет, лисица, подбирая, до двора дойдет следом, а когда по той же тропе, где лисица по приману идет за избойной, положен будет капкан* и по капкан оный кусок избойны, и засыпать снегом, то лисица, разумея капкан, сверху избойну не тронет, а отступив от капкана на аршин, снегом подроется под капкан, достанет избойну снизу. Птицы разумеют свое пребывание и время, когда отлетать от стужи, когда прилетать к теплу. Птицы разумеют искусно для себя гнезда приготовлять так хитро, что человек подражать никак не может. Ласточка, когда перед жилым покоем в сенях гнездо совьет, чистоту наблюдая, детиный помет всегда вон выносит. Барон Белифельд в первом томе своего политического сочинения пишет, что никто усмотреть не мог, где бы ворон свое гнездо имел, также птицеловы российские не находят чижей гнезда. Но я в Епифанском уезде во пчельнике, отделенном от деревенского жилья, на дереве видел гнездо ворона и молодых его детей. Ворона разумеет, что в скирде есть колос с зерном, снаружи за солому ухватив, носом вытягивает к себе на пищу. Сорока разумеет, что в гнезде под крышкой курица яйцо снесла и кудахчет, по голосу добравшись до яиц, оные выпивает. Воробьи разумеют в посеянном поле между рожью пшеницу, между крапивой коноплю для себя на пищу. Мелкая рыба сельди разумеет свое спасение, укрывается из глубины моря на отмель от кита, который ее много пожирает, а на мель кит за великостью своей плыть не может. Мелкая рыба от щуки в траве укрывается, а когда неводом ловят, до половины в тину зарывается. Рыба икру свою от похищения другой рыбы зарывает песком.

Из насекомой саранча зарывает яйца в землю для произведения на будущее лето детей. Бабочки свои семена завивают искусно в листочки и прикрепляют к сучку дерева на крепкой шелковинке так, что никакая погода оторвать не может. Пчелы для поклажи своего меда разумно делают удивительным искусством соты или гнезда из шестиугольных стаканчиков, один против другого днами склеены вместе так хитро, наподобие фигуры раздавленного сердца, что человеческими руками сделать никак не можно.

Паук без всякого прекословия первый в свете почесться

* Капкан делается из двух железных рамочек, каждая рамочка шириной 4, а длиной 6 или более вершков. Они сплочены на двух шалнирах, а другие рамок края, кои складываются вместе с железными зубцами, разводят оные рамы на две пружины, сделанные по сторонам, и в средине начинается или направляется сторожком, как и все западни делают; когда в средине чем-нибудь тронешь, то обе рамы схлопнутся зубами вместе.

может механик и геометр. Дерево от дерева, четыре аршина отстоящие, паук на середине хитрые свои тенета устраивает.

Муравьи тоже наиразумнейшая, проворная и трудолюбивая есть из насекомой тварь. В одно время летом случилось мне быть и видеть на Крестовском острове в Петербурге великую кучу больших муравьев, среди густой травы стоящую. Я, любопытствуя, ходил вокруг кучи, усмотрел, что во все стороны от кучи устроены от них были под травой гладкие дорожки, по которым муравьи на промысел для себя ходят. Я смотрел их работу и видел, что один несет палочку, другой муху, иной бабочку, а в одной дорожке усмотрел я муравьев кучу, собравшихся много, а как я прилежнее рассмотрел, то увидел, что муравьи тащили большого паука, величиной с лесной орех, а ноги его и усы очень длинные были, коими он упирался поверх дорожки и в стороны в лежащую траву. Муравьи разделились на две партии, одни тащили паука по дороге к своей куче, а другие отводили и оправляли усы и ноги, коими паки упирался. Таковая работа муравьев и проворство с догадкой привела меня в удивление.

Второе муравьев разумение видимо было, когда положен был среди их величиной муравьям в кучу мохнатый с шерстью червяк, коего муравьи снаружи никак сквозь шерсть вредить не могли, тогда муравьи кусали червяка только в рыло и в ноги, от чего он часто сжимался. Но как червяк усилился и пополз из кучи, то множество муравьев возбраняли ему ход, кусали червяка неотступно в рыло. Другая из оных муравьев толпа прилепила червяку к хвосту длиной в вершок, из своих мокрот сделав веревку, к оной веревке приставал всякий сор и песок, отчего веревочка навилась толще, однако червяк отбыл своей напасти. Муравьи, повидимому, хотели червяка оной веревкой отяготить и возбранить ему ход. Оной твари одна ко избавлению, другая к нападению одинаковую догадку имели.

Третье муравьев разумение, если из двух куч, расстоянием одна от другой недалеко, у муравьев взять сору с яйцами и положить на середине вместе, тогда, разбирая муравьи свои яйца, сделают жестокую драку и смертоубийство.

Волю животная тварь имеет, звери и птицы, насекомые и рыбы, в том числе я вас, государь мой, уверять за излишнее почитаю, кроме скота и домовой птицы, коя под начальством человеческим находится, лишена во многом своей воли, как телесной, так и душевной, и не может того делать, чего желает, а принуждена все исполнять по человеческой воле, а прочая тварь вся в полной воле состоит.

Память животная тварь имеет: видим, когда скот, прибегая с полей, памятует свое в дому жилище, проходя мимо как многие другие дома, свои дома находят. Лошадь через год знакомый дом, в котором бывала несколько раз, помнит и часто сверх воли хозяина заворачивает в ворота. Собака из деревни в деревню или из города в деревню по триста верст и более памятью перебегает, преодолевая на пути большие реки, кои ей переплывать необходимо следовало.

Звери великие и непроходимые леса и пустыни памятью переходят и достигают своего жилища.

Птицы дикие не только сотни, но и тысячи верст памятью перелетают. Голуби, называемые чистые, из Москвы в Ярославль 240 верст памятью перелетают.

Рыба в прудах и озерах, прикормленная в одном у берега месте, памятью к хлебу и средней глубины к тому месту приходит и слухом на колокольный звонок для корму приплывает.

Из насекомой, коя обществом своим живет, тварь, как пчелы, осы, шершни, муравьи и прочие, все оные, отделясь иногда на малое расстояние от своих гнезд, памятью к своему пребыванию возвращаются.

Любовь животная тварь имеет только разновременную, скот и звери одни из них один раз в году постоянно сообщаются, другие, как овцы и прочие, два раза в год, а некоторые, как зайцы, свиньи и голуби — более плод производят. Любовь из птиц, как русские петухи, казалось, якобы насилие в любви производят, но видно, что к вящему побуждению сие бегание для них устроено. Сивучи — морские звери двуногие наподобие тюленей в Камчатском море примечены, тоже перед совокуплением взапуски резво плавают и на воде между собой игру делают. Соловей и другие многие птицы, когда поймутся, и самки на яйца сядут высиживать птенцов своих, самцы над гнездами днем и ночью в утеху самкам поют и любовь возвещают. Кукушка из всех птиц беспечнее всех, она своего гнезда для выведения детей своих не строит, а находя гнезда готовые других птиц, из коих яйца вымечает и свои яйца положит, и та птица вместо своих детей кукушек выведет и выкормит. Я видел взрослую кукушку, коя уже с дерева на дерево перелетывала, и оную синица, называемая трясогузка, кормила, и для того, как оных синиц, так и кукушек против оной твари видится меньшее и соловьев тоже.

Соловка вместо детей своих кукушку вывела, и когда принесла ей корм, то кукушка соловкину голову своим ртом

захватила, итак, как кукушка, так и соловка в гнезде найдены мертвые.

Любовь волки и собаки голосами своими изъявляют. От любви и ревности ежели два жеребца в табуне или при кобылах случатся, один другого до смерти заедает.

Ненависть животная тварь имеет, воспитывая сначала детей своих, всякая тварь малых защищая, сама себя не жалея, на смерть подвергает. А когда уже возрастут дети, тогда за пищу из гнезда как с посторонней дерется и отгоняет. Собака постороннюю собаку в своем дворе ненавидя, терпеть не может. Петухи от ненависти и ревности друг друга едва не до смерти убивают.

Осторожность всякая животная тварь великую имеет, кажется, ничем так много от Творца своего одарена тварь, как страхом и осторожностью. Из скота табунные лошади, кои пасутся в пространных степях без человеческого присмотра, а находятся под стражей только одного жеребца. Когда весь табун в день или ночь поляжет для покоя отдыхать, а жеребец на стороне всегда неусыпен пребывает, и когда жеребец что ни есть вдали увидит или услышит или ему что опасное покажется, тогда фыркнет громко ноздрями, от того табун весь поспешно вскочит, и жеребец гонит табун изо всей мочи скоро в безопасные места, сам оскакивает табун кругом, крутит, изгоняет всех, чтобы неразлучно одна от другой не отставали, а кои не поспевают бежать за другими, тех кусает зубами и принуждает бежать скорее. Когда волки на стадо свиней нападают, тогда свиньи делают из себя круг задами, станут вместе, а малых своих детей сохраняют под собой между ногами, а головы и зубы свои уставят на оборону против волков. Журавли и дрофы, дикие гуси и утки, когда все стадо, по полю ходя, гуляя, питаются, тогда один, не преклоняя никуда, всегда вверх голову настороже держит и быстро смотрит. Журавли, когда ночью все спят, один настороже стоит и камень или глыбу земли в ноге держит, когда задремлет, тогда из когтей камень или земля у него выпадает, от того журавль ото сна ободряется. А одно время в степной деревне в ясный день усмотрел к одному светлому облаку четырех соколов, кои играли так резво, вверх поднимались и вниз опускались, подобно как молния блистала. В самое то время соколиной забавы мимо соколов летело стадо журавлей, а как скоро журавли поравнялись против соколов, усмотрели их над собой в быстрой забаве, тогда вмиг сделали из себя круг или циркуль, один другому положили голову на спину, зачали с криком вертеться на

одном месте. Соколы не сделали на журавлей нападения, а журавли, потуда летая, вертелись кругом, пока соколы один за другим опустились на рощу, а журавли, расстроясь, из круга полетели по обыкновению своему веревкой в свой путь. И ничто так неприметно во всей животной твари, как осторожность.

Радость животная тварь имеет, можно видеть и познать, когда она играет и прыгает, бегает сама собой отменно. Из скота, увидев своих детей перед собой, голосом своим радость изъявляет. Птицы в воздухе, играючи, показывают свое удовольствие летанием резвым. Рыба, играючи, сверх воды прыгает, и прочая тварь, коя в теле сердце имеет, одарена вся радость и печаль чувствовать.

Печаль тварь имеет, коровы в заразе больные плачут. Когда у собаки щенят всех отняли, не оставили ни одного щенка, с печали есть корм перестала и с голоду умерла.

Говорит всякая тварь животная между собой через голос и помование, сообщает свои мысли другой своего роду твари, так что один род сообщает свои мысли или желания своему роду через голос, то оное сообщение понимает тварь другого рода.

Скот скликается через голос, когда не видит друг друга, и один одному отвечает голосом. В лошадином табуне всякий жеребенок своей матери голос, а мать своего жеребенка разумеет. В великом множестве овец всякая овца своего ягненка голос, а ягненок своей матери разумеет, и никогда не видно, чтобы ягненок замешался и к другой матери прилепился, а мать не своего ягненка к себе допустила. Лошади, когда они в упряжке пожелают разбивать, то одна лошадь другой даст знать свое желание маханием головы, потом согласно пустятся скакать, как бешеные. Примечено, когда две лошади сойдутся, и одна другой даст знать губами, где у нее чесать надлежит, потом одна у другой познают, зачнут чесать зубами там, где которой надобно. Из зверей в волках примечено, когда один волк отыщет притраву или большое падало на пищу, то один редко примется насыщаться, а, обнюхав падало, побежит скоро возвратно и, найдя других волков, сообщит им, что он нашел добычу в пищу, приведет столько, сколько найти их может. Собака голосом лает на зверя, другим на собаку, третьим на человека, и так из голоса собаки познается, почем она лает. Птицы чрез свой голос сообщают свое желание и страх, курица русская, найдя в земле зернышко хлеба, скликает своих детей, и они сбегаются к ней. Курица индийская, увидев в воздухе коршуна, возвещает цыплятам, кои прячутся в траву. Ворона, когда

увидит ястреба, то таким голосом тревогу закаркает, что не только люди познают, но вся домовая птица, а паче голуби, воробьи, все с великой скоростью прячутся, куда ни случилось. Воробьи, когда присмотрят из хищных птиц своего неприятеля ястреба, тоже, как и ворона, необычными голосами страх свой всем возвещают и от воробьиных голосов, как дети их в гнезде замолкнут, так домовая и дикая птица слыша, встревожась, поспешно хоронится. Грачи, познав приближение стужи, время своего отлета к теплым местам, с вечера прилетят с поля, посядут на свои гнезда, дадут через голоса друг другу знать время своего отлета. На другой день до свету поднимутся все с гнезд своих так тихо, что никто их отлета видеть и слышать не может. Гуси дикие и журавли через голос свой отлет сообщают. Из насекомой твари есть род земляных мелких муравьев, кои живут не в кочках, в земляных норах, и когда они из своих нор проходят на промысел, то по той дорожке имеется у них самый мелкий песочек или пыль. В одно время усмотрено было, что дождевой червяк полз через муравьиную дорожку, к коему пристало несколько муравьиного песочка, и он ползти немного позамешался. На ту пору случился только один муравей быть на дорожке, набежав на червяка, видно, что его ужалил, от чего червяк более завертелся и более в песке позавалялся. Муравей, ужаля червяка, кинулся в нору поспешно, возвестить о своей добыче и через самое короткое время выбежала из земли куча муравьев, вдруг напали на червяка и менее полуминуты, как они всего разделили на мелкие штуки и унесли в нору. И посему сомневаться не можно, чтобы такая малая тварь не имела самого субтильного между собой разговора или сообщения, коего нам не только слышать, но и приметить не можно. В пчелах примечено, когда рою отходить из улья, то в том улье слышен особливый голос пчел. Пчела, когда осердясь хочет кого ужалить, тогда особливым голосом возбуждает других кусать.

О ПОЛЕЗНОСТИ ТВАРИ НА ЗЕМНОМ ШАРУ

Скот полезен нам для наших услуг, коими мы себе хлеб приготовляем. К жизни человеческой всякая тягость, материалы, из дальних мест товары на скоте перевозим, от скота одеваемся, питаемся, а некоторый скот в пищу для себя употребляем. От помета скотского земля одобряется, изобильное произрастание производит. Звери полезны много на земле, они сельскую полицию исправляют. Всякое падало на полях скот, а по лесам — мертвых птиц, а паче, где скотский падеж случается, которые не зарывают, или нечаянным случаем какая скотина от жилья в отдаленности падает. Собаки днем, а звери ночью оную нечистоту истребляют и тем воздух в чистоте содержат. От зверей дорогие меха не только для тепла, но и для щегольства как для себя, так и в продажу получаем. Птицы тоже полезны для жизни человеческой: вороны, галки, грачи, во́роны, коршуны — все всякую нечистоту истребляют. От человеческого помета и от скотского падала дороги, поля и самые жилища в чистоте содержат и воздух очищают.

В Москве на Козьем болоте есть пруд, называемый Патриарший. В один год задохнулась в нем всякая рыба, поднялась наверх и к берегам премножество ветром прибило. Для очищения сей дохлой рыбы налетело невероятное множество птиц-рыболовов и ворон, и в два дня весь пруд очистили, коя в короткое бы время весь воздух заразила.

Из Камчатской истории видеть можно, что там каждый год сильным движением восточного океана волнами со льдом выбрасывает на берега рыбы такое необъятное множество, аршина на три вышины, что жителям никак убрать оную и очистить берега не в силу. Для очищения сей рыбы дохлой собираются там медведи, тюлени и подобные им звери — сивучи и бесчисленное множество налетает птиц, разных рыболовов и ворон, и берег оный чистят, от чего бы без сомнения от согнития рыбы не только бы заразился в Камчатке воздух, но по ветру и в отдаленные места достигнуть могло бы. Вот какова польза всему обществу на земном шаре от зверей, от птиц бывает. Лягушки водятся более не в проточной, а в стоячей воде, в болотах, в прудах и озерах и каналах. Ученые люди о полезности их уверяют, якобы от лягушачьего крика стоячий густой воздух так, как от колокольного звона, приходит в колебание, и человеческому слуху лягушачий крик пользу приносит.

Нельзя совсем пренебречь насекомую тварь, коя, думаю, на великую пользу от Творца на земном шаре создана: и все к очищению воздуха и к здоровью не только скота, но для человека следует.

Есть некоторый род мух для очищения воздуха, кои подбирают с земли смрадную нечистоту. Комары и мухи в жаркие летние дни тревожат и наводят побуждение человеку своим кусанием, оттого человек содрогает всем телом, приводит свою кровь сверх своей воли в движение, а без сего может быть кровь бы в нас от жару и ото сна загустела, не

имела хорошего обращения и довела бы нас чувствовать тягость. У всякого скота от крови здоровье и болезнь зависит. От умножения крови у скота разные болезни приключаются: у некоторых лошадей от многой крови кожа сама собой трескается и кровь излишняя истекает. В летнее определенное время комары и разных родов мухи, оводы и прочие насекомые много лишней крови на пользу скоту из него выпивают. Из сего заключить можно, что в плане всего творения вмещена была от Творца и малейшая тварь, на земле и в земле, на воде и в воде, и в воздухе на пользу. Видно, что к большей величине потребна была и бесконечная малость, и если одна тварь случится одному быть бесполезна и во вред, то та же в общем творении есть необходимо полезна и нужна быть может.*

А что тварь не имеет предрассуждения как разумный человек, в любви не имеет стыда, а в преступлении не боится греха, камчадалы в любви тоже стыда не наблюдают. Сие, думаю, исполняют первозданного на земле бытия порядок, и что одна находится тварь в своем роде глупее другой, оное судить надлежит так, как видим то же неравенство в человеках.

Казалось, якобы все сотворены одна тварь против другой на сопротивление, например, когда видим, что маленький червячок, зародясь в прекрасной розе, подъедая, засушает цветок. Воробей побеждает червячка, ласточка истребляет прекрасную бабочку, ястреб побеждает воробья и ласточку, стрелок убивает ястреба, и во всей твари видится тоже, что одна тварь подчинена другой, малая — большей, бессильная — сильной, а порядок, устроенный от Творца, не изменяется, вечно пребывает.

Сие все писал я, государь мой, о разуме и полезности на земном шару животной твари, что мною было примечено, не для вас. Знаю, что вы одарены более сего знанием о многом, но для тех, кои не предвидят или не хотят знать полезности твари, унижают ее глупостью.

М. Д.

* Уверяют, якобы в тот год зараза не сильно действует, в котором саранчи много бывает.

В. Т. ЗОЛОТНИЦКИЙ

Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким он изволил создать мир сей, и из врожденных человеку совершенств и способностей

По благости Господней удостоившись получить некоторое просвещение и будучи от природы склонен к уединению, нередко нахожу время упражняться в богомыслии, и оно-то составляет приятнейшие и сладкие часы моей жизни. Тут я, входя в познание, сколько слабый мой разум постигает Всевысочайшего Существа, меня создавшего, Отца и Господа моего, и собственно в самого себя, не только думаю, но как бы и чувствую, что я бытие получил для того, чтоб упражняться в богомыслии. То есть рассматривать премудрые творения Бога моего, познавать его величество, удивляться великолепной славе, памятовать или воображать всегда его благодеяния и воспламеняться любовью и благостью к Нему, яко премилосердному Отцу и благодетелю и вечному добру моему. В таком находясь восхищении, не только по основаниям веры, но как бы и самым опытом уверяюсь, что я создан не на короткое время, что сии высокие познания впечатляются, и сей пламень любви Божией зажжен во мне на целую вечность. Словом, я заключаю о себе и о прочих моих соестественниках, что мы бессмертны, или яснее сказать, что мы имеем в себе нечто такое, которое остаться должно и понятия свои продолжать навсегда. Сии мои уединенные размышления да позволено мне будет сообщить свету. Ежели бо многие обременяют нас сочинениями неполезными, то для чего бы мне удержаться написать полезное. Истина о бессмертии души человеческой была и есть ободрение и награда добродетели, страх беззакониям, подпорой обществ, твердостью законов, единое утешение всем несчастным. И потому я ласкаю себя надеждой, что сие мое сочинение не останется без пользы, по крайней мере всякая благочести-

вая душа примет оное с равной мне приятностью. Впрочем, я не буду здесь упоминать о тех доказательствах, хотя они и весьма основательны, кои от существа души и тела и от свойств Божиих обыкновенно приводятся, приведу только одно, которое, кажется мне, удобно может уверить ум наш о бессмертии души нашей. Оно извлекается от намерения Божьего, с каким он создал мир, и из данных человеку совершенств и способностей. Прошу благосклонного внимания. Великий Боже, создавший нас для бессмертной жизни, благоволи, чтобы я мог уверить моих читателей, что душа наша бессмертна и что Ты нам бытие даровал для всегдашнего прославления величества Твоего!

Когда я рассматриваю мир сей и со вниманием взираю на толь многоразличные и преудивительные вещи, его составляющие, и на чудесный союз их, посредством которого или одна вещь другую производит, или бытию и действию ее споспешествует, то весьма ясно понимаю, что все сие премудрое и огромное здание произведено от существа премудрого, всемогущего и преблагого. И таким образом, без всякого сомнения, признаю и исповедаю, что есть, хотя нам и невидимое, однако же действительно существующее, премудрое, преблагое, всемогущее, от сего случайного мира совсем различествующее и вечно пребывающее существо, которое мы называем Богом. Когда же я углубляю ум мой в высокие Великого Бога совершенства и собственно в самого себя, а особливо в естество души моей, в ее совершенства и способности, разум, память, свободу, коей она сама себя определяет ко всякому действию, в ее возвышении, дальновидность намерений и бесконечность желаний, то никак не могу думать, чтобы человек был одна только материя и создана на тот же самый конец, на который прочие животные, так что, прожив несколько здесь, паки обратился бы в стихии, из коих он составлен.

Если мы помыслим основательнее и войдем в союз, находящийся между Богом и миром, то найдем, что Бог мир сей создал с неким высоким намерением, пристойным его премудрости, всемогуществу и благости. Ибо мы ясно видим, что и всякая вещь в свете, сколь бы она мала не была, имеет особенное свое намерение или известный конец, для которого она бытие свое имеет и для чего она такая, а не инаковая. Когда же есть намерение, для чего же всякая вещь находится, то без сомнения есть и то намерение, для чего и вся великая мира сего громада бытие свое получила. Сие намерение Божие для нас не есть непостижимо, но открыто и

удобопонятно. Посмотрим, какое оно? Бог есть существо пресовершенное и полнота совершенств, и без тварей был, есть и будет всегда тот же Бог; и потом собственно для Него в создании тварей надобности нет. Следовательно, благоизволил мир сей произвести в бытие для блаженства тварей. То есть бесконечная его благость восхотела, чтобы были такие существа, на коих бы она могла всегда изливать свои благодеяния. Свойство не только существу бесконечно благому, но и всякому доброму человеку врожденное! А как на всем стоит слава Божия, то легко можно понять, что первейший конец бытия сего мира есть слава Божия, а другой — блаженство тварей. Что же есть слава Божия? Бог прославляется тогда, когда его бесконечные совершенства бывают открыты, кем-либо познаваемы и высоко почитаемы. Итак, слава Божия состоит в изъяснении его совершенств. Но чтобы совершенства Божии были прославляемы, надобно было Богу создать такое существо, которое бы его совершенства и благодеяния могло понимать и было бы блаженство вместительно и оное чувствовало. Ибо что не чувствует блаженства, не может блаженным называться. Из сего само собой следует, что при создании мира намерение Божие главнейше клонилось к произведению в бытие существ разумных, способных понимать Бога и его благодеяния. Иначе не для чего бы Богу было и мир сей созидать. Ибо Бог яко пучина разума и премудрости, все возможные меры и вещи со всеми их последствиями всегда понимал и понимает, и они в его бесконечном разуме, как в зеркале, представляются. Так какая же нужда была ему их в бытность приводить, если бы его бесконечная благость не пожелала, чтобы были такие существа, которые бы, бытием действительно пользуясь, оное понимали и его величество благоговейно благодарили. А прочие твари созданы для красоты и совершенства мира, отчасти на службу человеку и отчасти для показания ему бесконечной Божьей премудрости, чрез чтоб он скорее мог прийти к богопознанию.

По поводу сего рассуждения я думаю, что и во всех планетах и светилах небесных разумные существа находятся. В чем в нынешнее время не знаю, кто бы из благоразумных не согласился. Сия мысль и церкви христианской не противна. Так умствовал великий Златоуст в беседе 4 «О непостижимом». Вот его слова: «Суть ангели, архангели, и престоли, господствия и власти. Но не сии собори едини суть на небесах, но бесчисленнии языцы и племена неисчетна яже, слово ни едино представити возможешь, и коих имян не ведаем

ныне, а узнаем в будущем».[1] Доселе Златоуст. Но возвратимся к нашему делу. По сему намерению Божиему разумные существа должны быть снабжены всем тем, что к яснейшему понятию Бога способствует так, чтобы они могли его высокие совершенства и дела ясно понимая, сколько созданный разум может, всегда оные прославлять. Такова точно и есть душа человеческая. Она имеет разум, чтобы понимать Бога и его премудрые творения, память, чтобы воображать себе всегда его благодеяния, волю, чтобы его любить, искать с ним яко с бесконечным добром соединиться вечно. И блаженство ее состоит главнейше в том, чтобы ясным зрением премудрости Божией и любовью к нему наслаждаться и быть с ним в соединении беспрерывно. Ибо самый опыт уверяет нас, что высокопочитаемые миром чести — достоинство, богатство, роскоши и соединенные с ними веселости — не суть истинное наше блаженство, но напротив того, весьма часто бывают причиной нашего несчастья. И потому весьма ясно, что мы бытие получили не для сего суетного счастья. Из сего понятия о славе Божией, о данных нам способностях и блаженства существ разумных, прямо следует, что намерение Божие в создании человека состояло в том, чтобы душа человеческая для прославления Божия и для блаженства ее пребывала всегда. В сем случае великий наш Творец кажется подобен великому государю, который имеет склонность показать свое богатство и великость, подобно себе монарху. Но не находя такого в своем владении, показывает оное своим подданным и их обогащает. Бог будучи существо преображенное, доброверховное, источник всякого добра, восхотел показать свое величество своим созданиям и из блаженства своего им уделить, почему и влил в человека образы своих совершенств, каковы суть разум, память и воля, так для чего же бы не дать ему и бессмертия, дабы образ его пребывал всегда и дабы благость его к человеку оказана была в большей степени и столько, сколько он вместить может о великом Боге, надобно мыслить все великое. Неотменно он создал достойное своего величества. В рассуждении Бога все то не велико, что не есть бесконечно. Великий Творец, определяя произвесть мир сей, кажется, что вещал так: «Я преблажен сам в себе, и моя слава есть пресовершенна. Но я благоволю, чтобы были существа мне подобные, которые бы, познав меня, были блаженны. Я в них, как в зерцалах и живых изображениях моих, буду сиять и буду иметь к моему удовольствию, на коего изливать мои благодеяния. Сии созданные мной разумные твари пусть

пребудут бессмертны, да всегда сияет на них слава моя. Прочие твари имеют быть жилищем и на службу их, и послужат им руководством ко мне». Сии-то мысли подают нам совершенства Божии и наши способности в рассуждении бессмертия нашего.

Ты говоришь, что разумные существа Бога прославляют одно за другим попеременно, и потому, чтобы они были бессмертны, заключить еще не можно. Тебя смущают недостатки человеческие, слабости его и ежечасные погрешности. Ты думаешь, что если бы назначен был человек к бессмертию, то бы надлежало ему иметь совершенства гораздо высшие. Постой, сомневающийся! Я потому-то и заключаю, что душа наша бессмертна, что она в сем мире подвержена недостаткам и погрешностям. Ты из ее недостатков делаешь ее смертной. А я из сих же самых недостатков уверяюсь в ее бессмертии. Посмотрим, кто из нас прав. Опыт нас уверяет, что никто из нас ни вещей несотворенных и невещественных так себе представить не может, чтобы в чувствах и в понятии нечто невещественное находилось. Следовательно, в человеке доколе сими пределами силы его стеснены, разумения совершенно чистого нет и быть не может. А посему мы, будучи связаны узами тела, ни Бога и его совершенств ясно и чисто не понимаем, а понимаем весьма слабо, ни назначенным нам блаженством беспрерывно наслаждаться не можем, а имеем в том великое помешательство. А следовательно, и намерение Божие, пока мы находимся в сем мире, остается совершенно неудовольствованным. Итак, чтобы намерение Божие получило совершенно исполнение, то есть, чтобы и слава Божия в разумных существах воссияла во всей возможной полноте, и разумные существа достигли до естественного им блаженства, надобно быть такому времени, когда мы совлекшись сего тленного тела и освободясь нынешних беспокойств и страстей, и Бога ясно и чисто понимать и прославлять, и назначенным нам блаженством наслаждаться можем беспрерывно. А посему душа наша и должна быть бессмертна. Она по разрешении от тела получит чистейшее понятие и способности ее воссияют во всей своей силе. Тогда-то мы по высокому учению Евангелия Иисус Христова, тогда мы ясно увидим всевожделеннейшее лицо Божье. Узрим Бога лицом к лицу. И тогда-то совершится блаженство наше и праведники просветятся, яко солнце во царстве Отца их. В то-то время мы найдемся в состоянии принести наичистейшую и горящую жертву благодарности Всевысочайшему Существу, нас со-

здавшему, за все его к нам неизреченные благодеяния. И как тогда откроется нам преславный театр Божиих творений, и мы увидим мир со всеми его частями и поймем ныне нам непонятный вещей союз, то и все твари чрез нас также принесут Богу жертву хваления. Любопытные богословы и философы! Ваши умы получат тогда полное удовольствие. Отсель возрадуется сердце наше и радости нашей никто не возьмет от нас. Какое приятное восхищение поражает дух мой! Какое чудное позорище представляется уму моему! Не знаю, какой пламень входит в кровь мою! Я как бы вижу, что разумные души жителей земных увидятся некогда с жителями других светил небесных. Они восхитятся несказанно радостью. Обоймутся, начнут рассказывать друг другу то, что каждый из них в своем жилище видел. Они составляют общий хор и пресладко воспоют всеобщего Отца и крайнего Благодетеля нашего. О, какое сладкое позорище, приятное, смею сказать, и самому Божеству! Они, может быть, захотят побывать каждый в другой планете, и через то сделается прекрасное соединение всех разумных тварей и всех светил. И вот же неверующий бессмертию души человеческой, ты меня хотел сделать скотом и лишить всей надежды так, чтобы я, кроме Земли, ни о чем не помышлял. А я тебе сыскал совершенное блаженство и открыл путь во все светила. Увижу ли я теперь твои сумнительные рассуждения и расстанусь ли с сим блаженством? Поди ты, проповедуй свои сумнительства тем, кто малое понятие имеет о себе или может быть не имеет времени о себе подумать. Но оставим восхищение и обратимся опять на дело.

Я представляю себе душу человеческую подобной золоту, которое находится в недрах земли никому не знаемо и лишено своей цены по тех пор, как искусный художник оное выявит, чрез огонь надлежащим образом, от соединенных ею земных частиц и других металлов очистя, даст соестественную ему блистательность. Душа наша, находясь в теле, подлинно не во многих показывает свою великость или, лучше сказать, надлежащим образом и совсем не показывает, а во многих остается как бы в заключении невидимою, и блистательные ее свойства едва острый глаз усмотреть может. Я не могу изъяснить причин, для которых Божией мудрости угодно было так с нами поступить. Оставим Богу подробно понимать дела свои. Но можно ли подумать, что сие светило, разумею душу нашу, затем только было создано, дабы обошедши циркуль жизни в великом мраке, было уничтожено и никогда не получило своей блистательности?

Чтобы сии врожденные ей высокие способности, коими она может постигать бесчисленные вещей связи и проницать в самые сокровенности, созданы были втуне и никогда не имели надлежащего употребления? Чтобы сие ненасытимое желание вложено ей было напрасно, и никакого по сему желанию добра она получить не может? О, перестань так говорить, кто бы ты ни был! Твои понятия весьма низки. Ты ничего далее не видишь, как только что чувствами подтверждено, твое зрение весьма тупо. О великом Боге ты думаешь мало и недостойно его величества. Ты не воображаешь его премудрости. Ты его не знаешь. Ежели нет надежды будущей жизни, то разум и другие высокие дарования даны нам только для знания нашей бедности. А посему все животные были бы нас счастливее. Ибо они несравненно меньше нас подвержены бедствиям и притом, что и терпят, не понимают.

Когда я о тебе помышляю, Создатель и Отче мой, то сердце мое, как воск тает, как река разливается в сладчайшей любви Твоей. Я вдруг загораюсь огнем божественным. И неужели любовь сия должна прерваться? Неужели сей пламень во мне зажжен на короткое время? Неужели сие желание тебя, бесконечное и всевожделенное добро мое есть пустое и никогда не исполнится? Неужели понимаемое нами блаженство ты мне только изволил показать и заставил желать, но дать оного мне никогда не намерен? И что, Господи мой, не мог ты или не хотел создать меня бессмертным, чтобы любовь я мою к тебе мог продолжать и воспевать славу твою всегда? К чему же ты, Отче мой, дал мне сии способности, сие горячее желание, которыми могу я к тебе воспламеняться и с тобой соединиться вечно? Если ты меня изволил назначить только для здешней жизни, то, кажется, довольно было бы с меня тех способностей, какие прочие животные, над коими ты меня учинил обладателем, имеют. Высшие совершенства мне в таком состоянии делаются в тягость. Сие восхищение благочестивой души всякого уважения достойно. Подлинно, самое лучшее качество к совершенству мира принадлежащее, было бы отнято, если бы мы не имели будущего упования и душа наша была смертна. Ибо ежели есть что великое и отменно премудрое в мире, то разумные существа, имеющие получить возможные совершенства и всегдашнее блаженство. В них должна быть соблюдена память или воображение всех дел Божиих в рассуждении мира и излиянных на разумные существа его благодеяний, и за оные вечное приносится благодарение.

Мыслящие, что мы не бессмертны по душе, весьма унижают Бога и человека. В таком случае уподобляют они нас актерам, а Бога комедианту, который будто создал нас для того, дабы посмотреть на наши дела, и дав нам время сыграть некоторую роль, паки нас уничтожить. По их, небесный отец производит в свет разумных детей с тем, чтобы они в море мира сего были игралищем фортуны, болезней, бедствий, лжи и безумия, и наконец, поглощены были через смерть вовсе невозвратной погибелью. То есть он создал нас не для того, чтобы мы были счастливы, но чтобы были несчастливы и претерпевали все несчастия удары. Сие судно состроено и пущено на море с тем, чтобы поборовшися с волнами, исщепано было в щепки. Сей человек родился и отправлен в житейское море для того, чтобы был игралищем бурь и свирепых волн, которыми, наконец, должен быть поглощен невозвратно. Словом, Бог до всех тварей благ, только к человеку не милостив. Но можно ли без великого нечестия иметь такие мысли о Высочайшем Существе, нас создавшем, — о Боге премудром, преблагом и человеколюбивом? Что я говорю, о Боге и о добром разумном человеке подобных мыслей иметь нельзя. Такие мысли открывают широкую дорогу к афеизму. И недивно, что отвергающие бессмертие души весьма к нему близки. Подумать надобно, что если Творец в нас влил великую склонность к благодеяниям, так, что мы никогда в жизни нашей так не услаждаемся, как в то время, когда сделаем кому благодеяние, сердце наше обливается тогда живой радостью, то кольми паче он сам благости к своим созданиям преисполнен, и потому благоволит всякому дать столько добра, сколько кто вместить может. И какая же бы причина удержала Бога создать душу нашу бессмертной? Не мог или не хотел? Не мог! Безбожно! Не хотел! Не дал блаженства нам соестественного и, следовательно, опустил сделать лучше и дать миру большее благодеяние и большую блистательность. И сие мыслить злочестиво. Итак, да будет всякий уверен, что душа наша бессмертна. Когда же имеешь какое-либо в том еще сумнительство, оное припиши недостатку твоего знания, а отнюдь не заключай, что она смертна. Вопроси премудрых людей, и они разрешат твое сомнение. Сие потому больше сделать тебе надобно, что непризнающие бессмертия души говорят то по пристрастию. Они, имея совесть, отягощенную пороками, боятся того, чтобы не принуждены были отвечать за дела свои, а потому-то бессмертие души им страшно. Но на что нам бояться того, что может составить блаженство наше. Грешники, подобные мне, чего нам опасаться? Приступим ко Христу. Он очистит совесть нашу от мертвых дел и отнимет весь страх от души нашей. Милостив и щедр Господь. Грешны мы. За чем же стало? Покаемся и будем праведники. Тогда бессмертие души будет нам наилегчайшим утешением.

Тело человеческое еще отчасти, а не совсем мы узнали, может быть, оно и мыслит. Следовательно, есть ли в нас отделенная от тела душа и бессмертна ли, сумнительно. Какое высокое учение! Вот новый просветитель! Теперь-то дождались мы истинного просвещения. Так говорят незрелые умы о Волтере. Но я вас уверяю, что гораздо удобнее можно доказать бессмертие души, нежели то, чтобы материя имела те совершенства и способности, какие мы в себе находим, в чем, я надеюсь, все благоразумные и основательные философы со мной согласятся. Итак, господин Волтер очень маловажен резон сыскал к опровержению догмата о бессмертии души нашей. Он и сам усмотрел в нем непреодолимую трудность, а потому и не принялся доказывать, что материя мыслит, как только подобием магнита и тяжести, которые к сему нимало не приличны.[2] И можно ли, основываясь на сем слабом умствовании и на умствовании таком, которого он и сам не понимает, делать сомнительной или опровергать веру в бессмертие души нашей. Истину так старую, как свет стоит, и принятую всеми народами. Поистине, сие не есть степенного и глубокомыслящего философа. Мы еще меньше найдем в нем благоразумия, если посмотрим, на какой конец он это делает. Я никакого другого намерения из его сочинений не примечаю, как только, что он это делал, чтобы показать свою ученость. И вот же источник, из коего сии злочестивые мысли проистекли. Источник, из которого обыкновенно все ереси в свете начало свое возымели. О! Гордость, гордость — источник всякого зла, корень беззакония, начало премногих бедствий рода человеческого, ты поистине породила нам и ныне новую веру, новое просвещение, кое, если размножится, чего сохрани Боже, то род человеческий должен быть в замешательстве. Ибо когда и теперь при всей вере о Высочайшем Существе и при сущей признательности бессмертия души нашей, порок толико усиливается, что никакие преграды удержать оный не в состоянии, и самые благоразумные узаконения в рассуждении нравов или бывают недействительны, или обращаются еще во зло и делаются орудием угнетения человечества, но, что уже последовать должно, когда вера будет только в книгах?

Что последует, когда ни Бога признавать, ни будущего по делам воздаяния человеки ожидать не будут? Корыстолюбивый устыдится ли угнетать человечество? Похотливый удержит ли свою к страстям стремительность? Жестокий будет ли опасаться мучить народы? Слабая для таких преграда гражданские законы, кои они исполняют по нужде, а не по совести. Тысячи случаев слышатся, в коих законы употреблены и протолкованы будут к их пользе. Следовательно, опровергать веру — есть вооружать одного на другого и вводить всеобщее бедствие. Итак, хотя бы вера была порождением политики, но, однако, оную, а особливо первые ее начала делать сумнительными во удовольствие своего самолюбия и гордости поистине с благоразумием никак не согласно. А потому такие сочинения, яко никакой пользы в себе не имеющие, но еще подрывающие основания благосостояния обществ и благонравия, желательно, чтобы были вовсе запрещены. Тем паче, что они и законам противны. Законы предписывают нам, чтобы мы почитали Бога и государя, жили бы добродетельно, удалялись от обиды и несправедливостей, потому что имеет быть о всех делах человеческих Страшный Божий Суд. На сей конец благоразумные государи учреждают училища, где самое первое учение страху Божию и бессмертию души, яко первым подкреплением добродетели. Сходно ли же с сим хотением законов учение нынешних новомодных просветителей, сие я оставляю на суд благоразумного читателя. Молодой человек не успеет выйти из школы или еще и тут же подружится с Волтером и ничему преподаваемому в училище не хочет верить. Сие неверие ему тем приятнее, что оно дает ему свободу и развязывает руки ко всем слабостям. А потому развращение нравов, как быстрый поток, течет и, как пожар при сильном ветре, свирепеет. Так вот, что законы созидают, то соблазнительные и вредные сочинения разоряют. Высокими истинами играть дурно. Сие заставило меня написать ревность к истине и к общей пользе.

Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий

Какое пространство чудесных творений! Какие огромности великолепий открываются перед нами! Рассмотрим же мы сию удивительную громаду вещей и объемлем нашим

понятием прежде всего подверженные нашему зрению столь бесчисленные тела. И во-первых, обозрим сей обитаемый нами земной круг. Сия земля, сие круглое и грубое тело, содержащее на себе бесчисленные миллионы жителей и окружаемое неизмеримым пространством воздуха, уже несколько тысяч лет обращается в стройном своем положении. Центр ее или пункт средины представляет нам некоторое подобие жизненного вещества. Сие утверждают движение, обращение и внутренние каналы или жилы, примечаемые в оной. В какой бы ввержены были неписанный страх все жители, ежели бы могли усмотреть в точности, как земля, обращаясь около своей оси, обращает вместе и нас с собой и противополагает ужаснейшей и неизмеримой под нами бездне. Сия же как бы оживотворенная сила земного центра не дает нам сего приметить, но таинственным образом привлекая к себе все тела, прижимаемые сверх того воздухом, кажется, что содержит все в одном градусе по верхней окружности. Не удостоверяют ли нас о некотором роде оживотворения земли примечаемые в ней, наподобие жил, искусно устроенные внутри каналы, которыми-то минеральные воды протекая, то влажность воздуха неизвестным почти нам образом проходя, сообщают целому земному телу существенные силы и как бы некоторые жизненные духи? Что должно заключать, когда стремительные движения, запершись в земле по причине засорившихся обыкновенных ее проходов, иногда заставляют ее как бы стонать и трястись, а иногда, усилившись и не вмещаясь во внутренности, по подобию бываемых в теле нашем прорывов, в чрезвычайном своем стремлении разрывают поверхность и извергают ужасные трески и пламень? О! Сколь же ежечасно дрожали бы смертные, ежели бы все понимали, что таковые в земле прорывы могут случиться на каждом месте и поглотить не только города, но и целые провинции. Рассмотрим же мы еще более сию землю, которую несправедливо бы тот почитал последней из всех планет, ежели бы кто хотел утверждать таковое мнение по грубому ее виду. Нет! Сие неправедным было бы порицанием. Посмотри на дорогие металлы и бесценные камни, скрывающиеся в недрах ее. Все сии блестящие внутренности могли бы, конечно, покрывать собой поверхность Земли, а чрез то представили бы ее в сиянии подобной солнцу. Но если бы сие сделалось, то погибли бы все одушевленные твари, вечный жар истребил бы все и обратил в прах. Признай же всяк достоинство сей земли, хотя представлявшейся в грубом и черном, но для нас полезном и нужном

виде. Но что сии горы, леса, реки, песок, камни, отверстые пропасти и все то, что составляет вид нашей земли? Можно ли поставлять сие безобразием оной или неустройством поверхности ее? Нет, конечно, сего требует наша польза и безопасность, сие служит к нашему содержанию и удовольствию. Не ищем ли мы убежища от солнечного жара в рощах, садах и долинах? Не напояет ли вода всю земную тварь и не смывает ли как нас самих, так и других потребных для нас вещей? Не удерживают ли горы стремления бурных ветров, ополчающихся часто на наши высокие здания? Не служит ли камень и песок к сооружению городов и крепостей для нашей безопасности? И наконец, не выходят ли чрез отверстые подземные пропасти самым тишайшим образом внутренние стремительные ее движения? О! Сколь же с нашей пользой сходственно устроен сей земной круг. Но оставим его теперь на время, обратим наше внимание к телам, имеющим с Землей всегдашнее сообщение.

Какие это блестящие над нами два шарика, которые видим над собой, один — днем, а другой — во время ночи? И что это за голубая твердь, которая кажется распростертой над нами во все стороны? Сии два видимые наподобие тарелок круги суть Солнце и Луна; а представляющее вид голубой тверди есть неизмеримое пространство тончайшей и самой жидкой воздушной материи. Сколько же сии светила малыми не представляются нам, однако особливо Солнце в величине своей превосходит нашу Землю, которая равно маленьким бы шариком показалась, если бы кто мог посмотреть на нее с другой какой отдаленной планеты. Посмотри же, какое чудесное устроение и какое порядочное расстояние оных как между собой, так и от Земли! Уже прошло несколько тысяч лет, как сей небесным огнем зажженный круг изливает свой свет во все стороны, как на противоположные себе тела, так и самую неизмеримую глубину, наполненную одним воздухом. Сие горящее и несгораемое, изливающее ежечасно свою огненную материю и неистощаемое, сие огромное светило повешено так же на одном воздухе, как и Земля наша, и обтекает по жидкой стихии пространство неизмеримого воздушного царства предписанным с начала своего сотворения путем. Ежели бы сие благодетельствующее нам Солнце или на несколько градусов от нас отдалилось или на столько же к нам приблизилось сверх своего назначения, то сколь бы жители земные были тогда погибшими! Такое приключение навело бы нам бесконечную погибель. Сия вселенная или осталась бы вечным покрытая

льдом или превратилась бы в самый твердейший камень, во внутренности которого кипели бы беспрестанно разные металлы. Но мы и сего страшиться нужды не имеем, надеясь, что сей огненный шар не может переступить положенных себе пределов. Сия же то переменяющая часто свой вид, то столько же скрывающаяся от нас Луна, сия ночная сообщница нашей Земли есть круг, составленный так же из грубой материи. Хотя она не имеет в себе собственного света, однако, заимствуя от Солнца, находясь в противоположении к оному, сообщает нам во время ночи сию светлость. Пусть некоторые думают, что сия планета имеет своих жителей, но мы, оставляя неосновательные догадки, будем вести наш рассудок своей дорогой к намеренному предложению. Сколько миллионов раз пробежала по воздуху и сия планета, но не переступила еще по сие время ни одной черты своих параллелей. Ежели бы и сей круг, хотя мало отдалился от Земли, либо приблизился к оной, то равно ввергло бы сие нас в крайние бедствия. Ибо удалившись, чрез быстротечное уступление с ним далее воздуха, привлек бы Землю ближе к Солнцу, а приблизившись, чрез придавление стремительным воздухом Земли мог бы отбить ее далее Солнца. Сей страх равно есть неоснователен, и мы безопасны от всяких таковых ужасных приключений. Сим еще не кончилось наше рассуждение. Должно ли нам оставить без примечания бесчисленные переплетенные между собой ряды звезд, представляющие нам высшую страну в толь великолепном сиянии? Кто же может противоречить, чтобы сии огненные шарики не были телами и чтобы небесное насаждение не было утверждено на одном воздухе? Мы видим оные в некотором между собой расстоянии, так же между ими усматриваем до дальнейших нам неизвестных пределов простирающийся воздух, а потому и заключать можем, что оные ничем между собой не соединены, но невидимою силой держатся в одинаковом порядке. Оставим же мы сей чудный театр и обратимся еще в сторону.

Какая там открывается черная и густая материя, которая затмевает почти половину атмосферы и сквозь которую самые солнечные лучи проникнуть не в состоянии? Не вечная ли ночь хочет покрыть нашу землю? Какой же слышен из нее ужасный стук, колеблющий воздушное стройное течение и приводящий в трепет всю оживотворенную тварь? Не вооружились ли все планеты столь страшной силой и не хотят ли земной шар, исключив из сообщества своего, прогнать в воздушную бездну или, разрушив его на части, раз-

метать оные по воздуху? А сии покрывающие нас бездны вод не для того ли развертываются над нами, чтобы залить нас вечно? И что же это еще за небесный в непостижимом стремлении от одного конца света до другого достигающий, проницательный огонь? Сие страшное сияние ни устрояется ли на погубление наше? Страшитесь бродящие и ползущие по земле твари, ожидайте смертные конца своей судьбины и изготовьтесь прогневанному небу быть последней жертвой. О как же мы малы и презренны тогда, как сей небесный гром, соединенный с молнией в яростном рвении своем стремится на нашу землю! На сей страх и отчаяние, сия смертоносная гроза уже прошла. Встань устрашенный и поверженный на землю смертный, узнай, что сия казавшаяся пред тобой нестройность стихий имеет свои причины, порядок и необходимость. Сие устроено так в самом начале сего света и будет соблюдено до кончины оного, а без сего земля не произвела бы для тебя плодов, ежели бы не напоена была небесной водой, воздух, сгустившись на одном месте и заразившись от всегдашнего зноя, был бы для тебя зловреден, ежели бы сей гром сильнейшими ударами не разбивал и не расчищал оного и ежели бы сия молния не пожирала в нем некоторых грубых частиц, которые могли бы войти в наши внутренности.

Итак, мы увидели несколько чудесных сотворений. Скажи же мне теперь, кто устроил все сие? Кто поставил в таком стройном порядке сии удивительные вещи? И чья рука по сие время все оное содержит, хранит и управляет? Скажешь, что все сие получило бытие свое от природы. Но кто же таковой природе дал сию силу, и откуда она сама имеет свое начало? О! Сколь же слабо наше зрение! Какая мечтательная искра нашего ума, которая в непостижимости сих чудесных таинств теряется, так как прах в бурном ветре или песчинка в пространном море. Ежели же сии бездушные творения не доказывают еще создавшего оные, то рассмотри сей малый мир, то есть человека в существенном его составлении. Ежели земля с другими телами произведена сама собой, по мнению натуралистов, то кто же сего удивительного жителя составил и вложил в него действующую силу? Какое чудесное изобретение! Какое стройное соединение членов и какое, наконец, таинственное видим в нем оживотворение! Рассмотрим прежде телесные человеческие органы и составление оных. Зрение простирается до самых отдаленных вещей, только бы оные не были ничем от нас закрыты. За сколько сот миль оное достигает в одно мгновение ока, когда

взирает на Солнце, Луну и звезды. Слух его столько же чудесен. Он не только чувствует звук ударения вещей, но различает его совершенно. Сколь же еще более удивительно, когда чрез сию дверь, голос речей, сообщаемых от другого, в совершенном распознании содержания и мысли оных, проходит до внутренности. Не меньше же того обоняние, вкус и осязание, объемлют удивительно все находящиеся около нас вещи. Не чудесный ли это состав тела? Но поступим еще далее.

Откуда начало свое имеет сие едва понимаемое совершеннейшее из всех тварей существо, обитающее в человеческом теле? Сия разумом и волей одаренная душа сама ли собой произведена в настоящее бытие? И кто же ей открыл познание тех вещей, которых она, не видя перед собой, столь справедливо и разумно об оных заключает? Сей светильник, водящий нас в темноте свободно и открывающий нашему заключительному усмотрению как видимые, так и невидимые существа, должен иметь настоящую причину своего бытия, где же оную искать, как не в создавшем его?

Признайся теперь всякий, что есть тот, который как все видимые, так и сокровенные от нашего телесного зрения, а только понимаемые нами существенные материи произвел в настоящее бытие. Конечно же, должно, чтобы все от него зависело, сохранялось и было управляемо. А ежели бы не было управляющего, то чрез столько тысяч лет могло бы уже последовать всему повреждение. Сии огромности, утвержденные на воздухе, давно бы уже потеряли свое правильное течение и обратились бы в нестройную смесь. Случайно произведенное, случайно бы и погибло.

Итак, видим из сего, что есть такое Высочайшее и Всемогущее Существо, которое нас и все видимые тела произвело на свет. Когда же Божество сие должно иметь в себе все совершенства в высочайшей степени, когда премудрость его есть беспредельная, то следует, что все сие создано на особливый и известный конец. И как сей конец должен быть самый наилучший и сходственный с Божиимыми совершенствами, то можно ли без огорчения сего Высочайшего Существа подумать, чтобы мы для того только получили от руки его бытие и жизнь, дабы по прошествии немногих лет наше существо обратилось в ничто? И кто будет столь дерзостен утверждать, чтобы бесконечно люди рождались и умирали без всякого особливого назначения и без всякого по смерти бытия или чтобы по прошествии некоторых веков, когда кончится свет, то и все сие столь премудрое Божие сотворение

уничтожилось и пришло в небытие? А потому и не осталось более никаких знаков чудесных дел сего Божества? Поступим далее в сию тайну и рассмотрим предлежащую истину с лучшим вниманием. Когда неоспоримо уже принято нами, что Бог есть и когда он по существу своему должен быть вечным, то, конечно, надобно быть некоторым разумным тварям, которым бы сие Божие бытие открывалось и которые были бы доказательством и знаками оного. Ежели же души наши смертны, то и бытие Божие будет явственно одушевленной твари, то есть человеку, до тех только пор, пока стоит сей свет. А как сей земле не можно быть вечно, но поелику есть тело, сложенное из частей, потолику должна неминуемо быть подвержена разрушению в свое время, почему и люди должны будут навсегда перестать рождаться; то бытие Божие осталось бы уже одному только себе известным, а от других закрыто вечным незнанием, то есть не было бы таких тварей, которым бы открывалось бытие Божие и кои доказывали бы оное собой. Скажешь, пусть сей свет вечным быть не может, однако по разрушении как оного, так и всех человеческих душ может Бог другие светы создать и населять одушевленными тварями, а чрез то открывать свое бытие. Но сие противно премудрости его, когда созидая бесконечно светы и населяя людьми, будет одни разрушать и уничтожать, а другие новые населять попеременно. Можно ли сверх сего опровергать и справедливость Божью, которая не может произведена быть в свое настоящее действо в размерении наших дел и в воздаянии каждому достойного, когда души по смерти жить не будут? Такое богопротивное мнение о разрушении наших душ совсем исчезает, когда относим назначение наше к Божьим совершенствам.

Примем же мы сие за неоспоримое и точное правило, что души наши должны здесь жить для особливого конца, а потому и будут они бессмертными. Пусть кто приводит свои основания, утверждающие противное тому, однако все таковые доказательства останутся слабыми при дальнейшем исследовании сего нашего положения. Скажет ли кто, что душа после смерти разрушится на части, но сие противно будет тому доказанному уже от метафизиков положению, что все простые существа, одаренные разумом и волей, не подлежат никакому разрушению, ибо что не имеет в себе телесных частей, то и не может разрушиться. Сие противно величеству Творца, ежели бы столь славное создание его было так несовершенно и подвержено наконец обращению в ничто. Скажет ли кто, что душа останется в бесчувственном

по смерти пребывании, то и сие будет некоторым знамением вышней его благости, когда разумные существа навеки повержены будут без всякого уважения в сие презренное бесчувственное состояние. Ежели искусство смертного художника тем более почитается достойным, когда лучшая его работа, сколько возможно будет прочной, то сколь же без сравнения свойственно всемогуществу Божиему созданные им сии одушевленные разумные существа, как знатнейшие из всех его творений, сохранить вечно в ненарушимом состоянии.

«Но душа наша есть подвержена всяким переменам и слабостям по состоянию тела, следовательно, она смертна». Слабое возражение! Скажи мне, можно ли порицать искусство знающего художника, когда он по причине худого или испорченного инструмента не может хорошо произвести в дело своей работы? Знай же, что и душа человеческая, сколь часто кажется быть подверженной некоторым с телом недостаткам, то бывает препятствуема к произведению своих действий единственно по причине ли несовершенства или испорченного состояния телесных органов как своих орудий.

Рассмотрим сверх сего врожденные душам нашим стремительные побуждения и неограниченные желания к совершенному добру, распространяющиеся в нас отчасу более даже до самой кончины нашей. Что означает сия бесконечная в нас к лучшему жадность, когда некоторые, получив и все возможные дарования совершенств, каких только достигать можно, однако не довольствуясь всем тем, таинственной некоторой силой будучи побуждаемы, стремятся еще почти к неизвестным и неоткрытым познанию смертных совершенствам? Когда же сии существенные души нашей побуждения даны нам от Бога, то сей оных предмет, то есть самое неизвестное совершенное добро должно иметь в самом деле свое бытие. Но как в жизни сей никто его не находит, то, конечно, оное сохраняется для нас в будущем веке, почему и душам нашим без сомнения должно быть бессмертным.

Некоторые, утверждаясь на сем положении, что *никакое тело не может прийти в движение, не будучи тронуто другим телом,* заключают, что и человеческая душа, дающая движение телу, должна быть равно с оным *вещественной*, а следовательно, опровергает бессмертие ее. Но таковым я скажу в ответ следующее.

В великое впал бы заблуждение тот, который хотел бы оспаривать управление Божие сим обширным пространст-

вом творений. Ибо когда нет и малейшего места, которое не наполняемо бы было присутствием Божием по его вездесущию, то должно, чтобы и все созданное получало от него непостижимую силу пребывания, движения и действия своего. Когда ж Бог будучи дух, всесильным своим управлением приводит все тела в движение и действие, то равно и душе нашей никто не препятствует, чтобы, будучи сама простым существом, могла по устроению своему давать обыкновенную силу движения и действия нашему телу. Почему вышеприведенное от противомыслящих положение не имеет к сему союзу души с телом никакого своего отношения.

Посмотри на внутреннее состояние самой души и рассмотри высшую часть ее действий, из которых усмотришь ее возвышенную от всего телесного и совсем не причастною смерти. Я не упоминаю о наружном человеческом состоянии, которое доказывает явно собой, что мы не вотще родились на свет. На что установление порядка между людьми? На что защищение и награждение добродетели, отвращение и наказание пороков? На что обязывают нас естественные должности? На что труды и достохвальные подвиги? На что порядочные правления? На что попечения о истинной славе? И на что, наконец, вся сия стройная, порядочная и беспрерывная цепь взаимного между людьми одного к другому отношения, ежели бы люди были такие бедные твари, которые, совершив назначенный жизни своей подвиг, познав таинственным природы вдохновением премудрого своего Творца и стремясь чрез всю свою жизнь к предмету неограниченного здесь добра, наконец по смерти погибли, исчезли и обратились в ничто или погружены были навеки в бесчувственном сне.

Может быть, еще кто скажет, что ежели предлежит душам нашим бессмертие, то должно, чтобы каждый имел некоторое оного предчувствование в своей природе, а потому и никто не отвращался бы смерти, но тем более желал бы будущей лучшей жизни; однако опыт представляет противное тому. Так знай, что сие происходит от того, что настоящее обыкновенно привлекает нас к себе более, нежели будущее. А для того люди, прилепившиеся столь страстно и слепо к настоящим удовольствиям, не только в сем, но и в других многих случаях впадают в заблуждение. Например, ежели неумеренности и невоздержанию предлежит случай, то по скоропостижному стремлению к удовольствованию себя настоящим ни за что не поставляется повреждение здоровья, чести и другие последующие из того бедствия. Итак, сколько заблуждение сие не препятствует, чтобы не иметь людям природного пожелания к добру, сколько и из отвращения от смерти не можно заключать, чтобы не было в природе такого же пожелания к бессмертной лучшей жизни.

Скажи, наконец, не свойственно ли столь разумной и возвышенной твари, каков есть человек, желать и утверждать бессмертие душ? И сколь презренным созданием поставляет себя тот, кто ограничивает столь коротко бытие своей души!

О! Пусть же утверждают разрушение оной для ободрения своего нерадящие о себе и оскверняющие жизнь свою гнуснейшими пороками, опасаясь строгих будущих за то наказаний правосудием Вышнего, конечно, назначенных, а мы, пекущиеся о себе и сколько можно последующие добродетели, станем лучше взирать со стремительным нашим желанием на сию блаженную вечность, на бессмертие наших душ.

Прийди к нам, о святое благочестие! Открой сию истину более и утверди ее непоколебимой в наших сердцах. Вы же, отвергающие бессмертие душ и тем огорчающие Творца своего духи, страшитесь праведного его мщения за уничтожение ваше святого его промысла в сохранении для вечной жизни наших душ, оставьте ваше заблуждение и приуготовьте себя к бесконечному по смерти пребыванию, которое для нас назначено и где от начала света собравшиеся души сообщества нашего ожидают.

И. М. КАНДОРСКИЙ

Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия

Homme, à quoi bon avoir les yeux ouverts
Sur ce qu' a fait Être Suprême?
Que te sert le tableau de ce vaste univers
Si tu n'y sais pas voir ta grandeur elle même?

Verités Philos. d'Young.

То есть:
Что пользы, человек, открытыми очами
Смотреть тебе на то, что Вышний произвел;
Чем служит для тебя со всеми существами
Обширный света круг, чудесных полный дел,
Когда не зришь ты в нем иль зреть не разумеешь,
Величия, в себе которое имеешь?[1]

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Нельзя думать, чтобы кто не полюбопытствовал прочитать «Науку о душе», ибо узнать сию науку означает узнать богоподобные души нашей совершенства, чудные ее способности и получить основательное уверение о ее бессмертии. Кроме сего, все мы чрезвычайную чувствуем наклонность к познанию собственного величия, но никак его постигнуть не можем, ежели не постараемся изведать, что в нас самих находится редкого и удивительного. Изъяснив же, какое будет содержание сей книги, можно уверить читателя, что она будет для него занимательна и полезна. Занимательна по своей новости и важности, а полезна потому, что познание души нашей в возможной точности величайшим служить может побуждением к лучшему образу нашей жизни. С противной стороны, то не обесчестит труд наш, когда дух, занявшийся низкими вещами, не захочет заниматься высокими. Ибо математик пусть занимается измерением тел, химик — раздроблением и соединением металлов, физик —

исследованием натуры насекомого; всякая наука в своем роде полезна. Люди, последуя врожденной наклонности или навыку, пусть одни любят заниматься баснословием, другие — чтением театральных и романических сочинений; нельзя все в других предосуждать для той цели, чтобы заставить всех любить то, что одному нравится в особенности. Лучшее упражнение без вынуждения найдет своих любителей, и прямо умный человек, не опорочивая науки, может заниматься сведением каждой, не теряя из виду цены, по которой одна другой должна быть предпочтительнее.

Трудившийся

Глава первая

О том, что душа есть, или о бытии души нашей

§ 1

Первое самое, что человек сам о себе знает, есть то, что он есть и существует.

§ 2

Доказать сие можно так: каждый чувствами своими достоверно в том увериться может, что мы можем сами себя от других вещей, в нас находящихся, отличать; так же и вещи, в нас пребывающие, одну от другой распознавать. Хотя бы кто о том и усумнился, но самое его сомнение было бы уже доказательством того, что он в то самое время, когда сомневается, уже мыслит, потому что мыслить, значит не что иное, как чувствовать самого себя и другие внешние вещи.

§ 3

Всякая мысль, ежели мы сами о себе внимательнее рассматривать станем, производит в нас некоторую перемену, коей причину в нас самих находим. И для того, когда мы мыслим и сию перемену сами в себе чувствуем, то по крайней мере мы тогда существуем, когда мыслим.

§ 4

Следует из сего неоспоримо, что все то, что мыслит, имеет свое бытие.

Но мы действительно мыслим о себе и о находящихся вне нас вещах, как то объявили в § 2 и 3.

Следовательно, мы бытие свое имеем. И так доказали мы, что мы существуем.

§ 5

То, что в нас мыслит, или иначе, что познает и ощущает обстоящие нас вещи, называется *душа.*

§ 6

Посему, доказав бытие самих себя, доказали мы вместе и то, что имеем мы душу, которая всем нашим мыслям есть основание. Инако же бытие души доказывают философы следующим доводом, который хотя другими словами, но тот же есть самый, который предложен нами в § 4.

Что знает себя и другие вне себя вещи, то имеет свое бытие, но мы или душа наша знает себя и другие вне себя вещи, следовательно, душа имеет свое бытие.

Первая посылка сего довода не подлежит никакому сомнению, ибо ничто действовать не может, ежели не будет иметь бытия своего; вторую и третью всяк собственным своим опытом за истину признать должен, то есть, что он понимает как себя, так и прочие вещи. Если же бы кто и сказал о себе, что он ни себя, ни прочих внешних вещей не понимает и не знает, тот бы сам себе в том противоречил, ибо когда б то было так, то не можно б было ему того ни о себе, ни о другом каком предмете сказать, что он того или другого не понимает или не ощущает, следственно, здесь ничего нет противного сказанному выше в § 2.

§ 7

Были такие люди, которые бытие души своей отвергали, утверждая, что в свете только одни тела, а душ нет — почему и назывались *материалистами.* Другие, напротив того, думали, что тел нет в свете, но только одни человеческие души, и назывались *идеалистами.* Они думали, что тела и происходящие от них действия и перемены не подлинно суть, но только им кажется, будто б они существуют. Сии два рода странных людей, кои признавали бытие одних только душ или одних только тел, назывались иначе *мононистами*; а кои признавали бытие душ и тел — *дуалистами.*

§ 8

Идеалисты были двоякие: одни признавали бытие одной только души своей и именовались *эгоистами* и утверждали, что хотя суть и другие души, однако того подлинно доказать не можно. Другие думали, что есть и другие души, и назывались *плюралистами.*

§ 9

Впрочем, возобновитель здравой философии французский философ (Картезий) Декарт, который о многих важных философических истинах не без довольной иногда причины сомневался и других о всем почти сомневаться научал; о сей только истине достоверно был уверен, *что он есть и существует.* Основанием его о бытии самого себя было сие предложение: *я есмь, я мыслю,* то есть, когда я мыслю, следственно, и бытие свое имею, как о том в предыдущих отделениях изъяснено. Он также рассуждает, что мы прежде и достовернее познать можем бытие души нашей, нежели бытие тела. И подлинно, никто еще из любомудрых поныне достоверно не доказал бытие тел, но кажется и опровергнуть того не можно никому, разве бы кто не имел чувства осязания. (Смотри о сем идеалистов систему, предложенную англичанином Беркелеем в разговоре его у Гиласа с Филоноем).[2]

§ 10

Душа человеческая, для различия оной от души других животных (коей быть действительно некоторые философы утверждают), описывается так, что она *есть некоторая невидимая сила, чувствующая, разумно мыслящая и произволяющая.* Ибо утверждающие, что и животные имеют души, различают человеческую душу от души животных неразумных тем только, что и она, говорят, также мыслит, но рассуждать и умствовать не может. Но о сем на своем месте пространнее истолковано будет.

§ 11

Сила оная разумно в нас мыслящая имеет две главные способности действовать, из коих все прочие ее способности с их действиями и переменами происходят, именно же, способность познания и способность хотения, то есть — разум и волю.

Разум есть способность души понимать вещи и рассуж-

дать об них, то есть познавать в них истину и различать ее от ложного.

Воля есть способность души, что разум рассудит быть истинным, то воля признает добрым, а что от разума за ложное признается, то она почитает вредным и злым. А понеже от познания вещей рождается в нас к ним желание, ибо чего не знаем, того и желать не можем; то надлежит истолковать способность познания прежде, нежели приступим к изъяснению способности желания или хотения.

Глава вторая

О нижней степени познания

§ 1

Ум действует в нас, во-первых, просто, представляя внешние вещи и делая об них в мозгу некоторые будто впечатления. Сии в мыслях изображения вещей называются вообще *понятием* (perceptio). В сем случае любомудрые уподобляют душу человеческую у древних в обыкновении бывшей восщной доске, по которой прежде изобретения бумаги, чернил и перьев писали спицами. Как на оной доске спицею изображались буквы; подобно и представляемые душе нашей внешние вещи оставляют в ней некоторые с себя виды или впечатления, которые виды называются вообще греческим именем *идеи*, что то же значит, как и российское слово *понятие*.

§ 2

Некоторые делают между идеей или понятием и между представлением в уме различие такое, что когда мы воображаем себе нечто невещественное, как например: закон, честь, любовь и прочее, то называется сие просто представлением, а когда представим себе нечто телесное, помощью внешних наших чувств, то сии представления собственно называются *идеями*.

§ 3

А когда мы представляем себе нечто в уме нашем и то представление внутренне будто бы ощущаем, тогда мы *мыслим*. Итак, мысли не что иное суть, как ощущение или чувствование в уме впечатляемых идей, а сие ощущение во уме называется *внутренним чувством*.

§ 4

Вещи представляем мы себе различным образом; и для того *идеи* разделяются на разные роды. Когда мы представим себе вещь какую-нибудь таким образом, что можем ее легко отличить и распознать от других, тогда сия идея называется *ясною*. А когда вещь не можем от других отличить и распознать, тогда она называется *темною* и *неясною*. Способность души, по которой мы вещи одну от другой отличаем, называется способностью *отличения*, или *различения*.

§ 5

Когда, имея о какой вещи ясное понятие, можем приметы оной рассказать словами, то идея называется *подробною*; а когда того сделать не можем, то идея будет *сбивчивая*, или *неявственная*. Подробную идею назвать можно также *явственною*.

Примечать надлежит, что о цветах не можем мы иметь идей подробных, но только сбивчивые и неясные, ибо красный цвет от белого распознать хотя и можем, однако примет описать и словами различие их рассказать нельзя, разве только показать зрению нашему.

§ 6

Когда приметы, коими одну вещь от другой отличаем, довольны к распознанию вещи от всех других, всегда и везде, то идея называется *полною*; а когда того сделать не можно, то идея будет *неполная* или *недостаточная*.

§ 7

Когда можем иметь и о приметах познаваемой вещи подробные идеи или самые приметы отличить по приметам же одну от другой, тогда идея называется *совершенною*; а когда сего сделать не в состоянии, тогда идея называется *несовершенною*.

При сем также помнить надлежит, что не о многих вещах можем мы иметь полные и совершенные понятия, равно как и подробные не о многих вещах иметь мы можем. Тонкость сия не только вещи отличать от других по их приметам, но и самые приметы описывать приметами же, называется *раздроблением идей*, которое может продолжиться до тех пор, пока ничего сомнительного уже не останется.

§ 8

Когда внешние вещи ударяют в наши чувственные орудия, и оттого в душе производятся об них идеи, тогда говорится, что мы их чувствуем или ощущаем. По сей причине рассуждаем, что мы одарены чувствами, которые для различения от внутреннего чувствования называются *внешними*. Чувств есть пять: видение, слух, обоняние, вкус и осязание. Кроме сих пяти способов других не имеем, коими мы могли бы вещи чувствовать и иметь об них понятия.

§ 9

Члены тела человеческого, кои от ударения внешних вещей производят в нас чувства, называются *органы*, или *орудия чувств*. Таким образом, *глаза* суть органы видения, *уши* — слышания, *нос* — обоняния, *язык* — вкуса, *тоненькие жилки*, рассеянные по всему телу, — осязания, которые не от одной только части, но от всего тела зависят и все наши члены проходят, по которым сучки и кончики оных жил распространяются.

§ 10

Перипатетики[3] думают, будто некоторый свет и лучи выходят из глаз и, соединяясь с предметами, производят в нас чувство видения. Но сие кажется ложным, ибо может ли быть, и от чего такой свет в глазах наших, который бы столь непонятною скоростью до самых звезд простирался? Епикуры думают, будто некие отрывки изображения вещей, отделяясь от оных, ударяют в глаза, однако и сие неосновательно, ибо могут ли быть в толикой скорости виды вещей перенесены от толь далеких предметов, например, от звезд к глазам нашим? Или ежели оные виды всегда летают по воздуху, то каким образом в толь многоразличном смешении бесчисленных изображений могут они летания свои приноравливать к нашему желанию так, что как скоро оборотим глаза к какой вещи, то и вид оной тотчас прилетит к глазам и никогда мимо них не пролетит, а всегда приходит в настоящее время? Но видения делаются таким образом: лучи от вещей видимых переносятся к очам и, прошед сквозь все составы оных, на самой последней перепонке, которая называется сеткою (retina), виды вещей ясно и порядочно изображают, которые потом душа понимает и чувствует.

§ 11

Слух рождается от звука, а звук бывает, когда тела одно об другое ударяются, что бывает громко или глухо, смотря по твердости или толстоте тел, также по их фигуре и величине, по густоте и жидкости звука и около лежащих вещей. Звук посредством воздуха со удивительною скоростью проходит к нашим ушам и, пробравшись сквозь их проходы, ударяет внутреннюю некоторую перепонку, и от тихого сего движения производит в нас *слышание*.

§ 12

Обоняние делается от частиц самых тончайших и почти невидимых, которые исходят и отделяются от вещей, а некоторые вещи по растоплении и сами в сии частицы раздробляются. Сии частицы, летая и прилипая ко внутренности их, слегка ударяют в тонкие жилки — (pupillae nerveae), от чего происходит *обоняние*.

§ 13

Вкус происходит, когда пища и питие, то есть жидкие, или мягкие, или жесткие частицы, будучи раздроблены зубами и размочены слюною, ударяют в язык и его будто иголками колют. Итак, предмет вкуса есть разведенная соль, коя может быть разного рода, и поколику она острее или тупее действует в язык, потолику разные чувства и вкуса производит.

§ 14

По всему нашему телу рассеяны тонкие жилки, кои не что иное суть, как кончики и сучки от больших и сухих жил, к которым если прикоснется что-нибудь, то приходят они в движение и от того рождается чувство *осязания*.

§ 15

Общее орудие всех чувств есть *мозг*, в котором обитает душа и посредством *оного понимает предметы*, ударяющие в чувственные *органы*. От всех членов тела нашего проведены к мозгу жилы и особливые сосуды, в коих содержится самая тончайшая влажность или сок (fuccus nerveus), и когда вещи ударяют в органы, то оный сок приходит в движение, а как оный простирается до самого мозга, то и движе-

ние, произведенное в нем, до мозга же продолжается и, тронув его, рождает в душе чувство той вещи, от коей оный сок приведен в движение.

§ 16

Всякий приметить в себе может, что действия души бывают постоянные и всегда одинаким образом и по одинаким правилам производимые. Итак, *законы*, или правила души, суть предложения, изъясняющие способы, как душа действует, а законы изъясняют, как душа действует чувствами, как оные разделяются, уменьшаются, воспящаются и исчезают. Таковых законов о чувствах есть четыре.

1) Когда вещь ударяет в чувства, а чувственные органы не повреждены, тогда мы чувствуем, хотя б того и не хотели.

2) Когда две вещи ударяют в наши чувства, одна крепче, другая легче — тогда последнюю мы не так ясно чувствуем, как бы чувствовали ее, если бы первая вещь в наши чувства не ударяла.

3) Вещь одинаким образом в чувство ударяющая, одинакое и чувство производит, а различным образом — различное и чувство рождает.

4) Когда действие предметов в наши органы чем-либо воспящается, тогда воспящается и самое чувство.

§ 17

Не токмо внешние вещи, в органы наши действующие, но и отсутственные и от нас отдаленные, так же и те, кои мы прежде чувствовали, представить себе можем.

Сия способность души, отсутственная и чувствам не предлежащая вещи представлять, называется *воображением*, а воображенные в уме вещи называются *видами*. *Закон* воображения есть сей: когда мы чувствуем вещь, которой прежде чувствовали подобную, тогда и прежняя вещь на ум нам приходит. Сие правило можно выразить и так: когда возвращается идея частная, тогда возвращается и целая. Или так: из двух вещей подобных, когда придет на ум одна, тогда придет и другая. Или и сим образом: прошедшая идея приходит на ум вся, ежели часть ее в настоящем времени придет.

Воображение часто бывает причиной и страстей человеческих. Случается, что человек с одной легкой досады приходит в великий гнев, и причина тому не одна та обида, но воспоминание прежних, совокупя с настоящей, производит в нем ярость и проч.

§ 18

От воображения зависят и *сны*, ибо, что видим наяву, то нам и во сне воображается. И хотя часто видим мы во сне такое, чего прежде сполна не видали, однако частью и оная вещь непременно должна быть нами ощущаема. *Сны* тем яснее бывают, чем наши члены меньше отягчены пищей и питьем, хотя тому иногда и противное случается; посему примечание сие не всегда постоянно.

§ 19

Воображение тем бывает яснее и сильнее, чем яснее чувствуем воображаемые вещи и чем чаще, долее и с большим вниманием мы оные ощущали. Так же сильнее чувствуем такие вещи, кои принесли нам или великую болезнь, или радость, в противном же случае воображаемые вещи не столь ясны бывают в воображении, то есть можем вообразить яснее то, что поняли, хотя и не ясно и с меньшим вниманием. Увеличивается также воображение, когда прочие наши чувства не заняты, а умаляется и ослабевает, когда они заняты внешними предметами.

Недостаток воображения состоит в неспособности приводить на ум прежде чувствуемые виды по случаю представления им подобного.

§ 20

От *воображения* происходит и *память, способность* познавать приводимые на ум идеи, которые мы прежде чувствовали, ибо, ежели не будем иметь способность воображать минувшие предметы, то не можем и помнить.

Память увеличивается и ослабевает, так же как и воображение, то есть увеличивается по ясности и по вниманию воображаемых вещей, а противным образом ослабевает. *Добрая память* состоит в том, чтобы перенимать многие вещи скорее и долее их помнить. *Неспособность памяти* есть *забвение*, когда человек не может того вспомнить, что он, как ему кажется, некогда чувствовал.

Память разнится от воображения тем, что воображение хотя представляет нам прежде чувствуемые предметы, но по сему не можем их распознать; а *память* уверяет нас, что воображаемая идея была когда-нибудь чувствам нашим представлена.

Вспамятование тем только разнится от памяти, что чрез него не столь скоро познаем вещи, как при действии памяти.

§ 21

Помощью воображения не токмо представляем в уме идеи, прежде чувствуемые, но еще можем их разделять между собой одну от другой и совокуплять с ними по сходству им во всем или несколько подобные, или и совсем непохожие. Сие свойство души называется *способностью вымышления,* а произведенные им идеи — *вымыслами,* кои могут быть или возможные, или невозможные. Примеры всем оным: романы, басни, живопись и архитектура; а невозможные называются *химерой, или пустым вздором.*

Сие показывает, что *память, вспамятование* и *вымышление* рождаются от *воображения*, и по частому употреблению увеличиваются, а в противном случае ослабевают.

Глава третья

О высшей степени познания

§ 1

Примечать надобно, что способности разумные нашей силы вообще разделяются на *высшую* и *нижнюю* степень познания. К нижней степени принадлежат все до сего предлагаемые способности: *понятия* или идеи *ясные, подробные, полные и совершенные, чувствование, воображение, память, вспамятование и вымышление,* о коих выше изъяснено. К *высшей* же степени принадлежат *внимание, продолжение внимания*, или *рассмотрение, разумение, отвлечение, острота, глубокомыслие, рассуждение, разум или умствование и остроумие.*

Нижнюю степень познания (которая зависит от понятия, хотя ясного, но не подробного, а сбивчивого, кое основано на чувствах, а чувства ничего достоверного нам иногда не представляют) имеют в себе и животные почти все, ибо опытом знаем, что и они могут чувствовать, воображать и помнить, также и понимать ясно, но к получению идей подробных отнюдь они неспособны. А посему *высшая степень* познания, коя зависит от идей подробных, основана на *разуме* и надлежит единственно до человека.

§ 2

Способность познания, зависящая от идей подробных, рождается таким образом: от идей сбивчивых доходим мы до подробных чрез некоторые посредствующие степени, коих суть три: *внимание, продолжение внимания* и *отвлечение.*

Внимание есть, когда мы вперим мысль в одну какую-нибудь вещь или в одну часть оной так, что ни о чем другом уже тогда не думаем, а когда распространим внимание свое к другим частям или свойствам предлежащей вещи, тогда сие называется свойство *продолжением внимания.* Сии две душевные способности суть первый приступ к познанию подробному, ибо помощью *внимания* усматриваем мы в вещах признаки, по каким одна от других отличается, тоже и чрез продолжение *внимания* в нас делается.

Сии способности увеличиваются и уменьшаются таким же образом, как и те, кои надлежат до нижней степени познания. (Гл. II, § 21). Ослабевают они и воспящаются, когда прочие наши чувства каким-либо предметом иным занимаются. Особливо воображение много препятствует оным; ибо ежели мы придем в возмущение от гнева или от печали, то не можем мы и мыслей своих на одной вещи установить и проч. *Усиливается внимание спокойством внешних чувств, безмолвием* и *упражнением.*

Частое *упражнение внимания* может произвесть в нас такое совершенство, что хотя кто с природы и не весьма внимателен, однако чрез упражнение снискивает такой сильный навык, что как бы внешние наши чувства от предметов ударяемы ни были, вниманию не мешают. Степени внимания зависят от много различных вещей и от подробного их понятия. Чем больше в вещи мы внимать можем и чем подробнее их понимаем, тем большее бывает в нас и внимание.

§ 3

Внимание и продолжение оного рождают в нас *разумение*, которое есть не что иное, как способность снискивать подробные о вещах понятия. Степени разумения те же, что и внимания.

Разумение прилично только одним человекам, а не всем животным, *которые* хотя чувствуют, помнят и воображают, однако подробного о вещах понятия иметь не могут для того, что не имеют речи, без коей не можно распознать одной вещи от другой по приметам.

Разумение разделяется на *чистое* и на *нечистое. Чистое*

есть то, когда мы о какой вещи толь подробное имеем понятие, что ни малой темноты, *неясности* и сомнения в том нет. Таковой разум имеет только один Бог, который о всех вещах настоящих, прошедших и будущих имеет подробное, полное и совершенное понятие. А как разумение наше или подробные о вещах понятия происходят по большей части от чувств, кои по природному своему несовершенству иногда производят в нас вместо подробных недостаточные и темные понятия, то посему и разумение часто бывает недостаточное или *нечистое.*

§ 4

С разумением соединено глубокомыслие и острота. Глубокомыслие есть способность не токмо какую-нибудь вещь, но и части оной и части частей понимать подробно, посему зависит оно от раздробления идей. А величайшая степень *глубокомыслия* и проворство или скорость в глубокомыслии производит в нас *остроту.*

§ 5

Вещи единственные суть те, кои подлежат нашим чувствам, например: солнце, шум, цвет, лес и проч. Они суть *разделимые* и *неразделимые* потому, что собрание всех качеств, примет и обстоятельств, находящихся в одной вещи, никогда мы найти не можем. Посему каждая вещь сама по себе есть вещь *единственная.*

§ 6

Единственные вещи неисчетным образом друг от друга отличаются в рассуждении времени, места, величины, фигуры и проч. Однако же находим мы в них такие приметы, по коим некоторые из них между собой сходны. Например, люди разнятся ростом, богатством, чинами и проч., но все в том сходны, что имеют разум. И так имя человека есть такая примета, которая всем нам приличествует. А когда мы, рассматривая нечто и оставляя несходство, удерживаем одно только сходство подлежащей вещи, как например, рассматривая человека, вперяем ум наш только в его волосы или глаза, то способность сия называется *отвлечением*, или *отделением.* Сим способом находим мы вещей *виды*, а *вид* есть не что иное, как сходство и подобие вещей единственных между собою, например, человек есть вид Петра, Алексея, Василия и проч. для того, что мы все в том имени *человек* сходны.

Таким образом, чрез отвлечения находим мы *роды*, сличая разные *виды*, ибо род есть сходство двух или трех видов. Например, человек, зверь, птица разная суть виды и весьма между собой разнятся, однако в том сходны, что человек, зверь и птица есть животное. Что для слова *животное* есть *род* сим трем вещам для того, что они все в сем имени сходны.

Виды и *роды* сами по себе ничто, но находятся в вещах, единственных в уме нашем. И так доходим мы помощью *отвлечения* до самого высшего рода тварей, который есть *существо* (substantia).

Противное отвлечению есть *самопроизвольное определение*, например, общее слово существо могу я определить по своей воле так, что оно есть или *вещественное*, или *невещественное.* Первого рода есть тело, а второго — дух. При сем требуется та осторожность, чтобы не придать вещам таких определений, кои им совсем противны.

§ 7

Идеи отвлечением получаемы называются *общими* потому, что всем вещам единственным, содержащимся под одним видом или всем родам, приличны.

§ 8

Из сего истолкования легко показывается, что все идеи ума человеческого разделяются по-школьному на *формальные* и *материальные.* Разделение первое представляет способы, как мы вещи понимаем, то есть ясно или темно, подробно или неподробно и проч. *Материальное* или вещественное разделение касается до самих вещей, то есть, когда мы представляем себе в уме вещи отвлечением или иным способом, и потому идеи бывают или *единственные*, или *общие*, или *вещественные*, или *невещественные* и проч.

§ 9

Познаем мы вещи или чувствами, или чрез некоторые знаки, как чрез слова, письма и проч. Почему познание наше есть двойственное или *чувственное*, когда мы что-либо помощью чувств наших понимаем, как например солнце восходит или заходит, трава цветет и проч. или *воображаемое* (изобразительное). Примеры сему в музыке вокальной и инструментальной, в числах алгебраических и проч.

Совершенство познания изобразительного зависит от

способности употребления, например нынешние арифметические знаки совершеннее, нежели счет по пальцам, для того, что чрез немногие знаки можно представить великую сумму, а по пальцам и до тысячи дочесть трудно. Наука, рассуждающая о знаках, есть *характеристика.* Знаки могут быть всеобщие, коими бы можно было сообщать мысли с отдаленными и языка нашего незнающими народами, однако сего еще не найдено. Польза же познания *символического* есть та, что не могли бы мы иметь инакого о вещах понятия, ежели бы не умели говорить и писать, следовательно, не можно было бы сообщать другим свои мысли.

Впрочем, та способность, о коей доселе предлагаемо было, принадлежит и непосредственно проистекает от *понятия,* которое есть первое действие ума нашего. Она, как из вышеписанного явствует, представляет себе вещи, каковы они суть, и приобретенное ею познание называется *познанием историческим.*

§ 10

Когда мы, сличая две или многие идеи между собой, усматриваем сходство или несходство оных, и тем их сопрягаем или одну идею от другой отлучаем, утверждая нечто или отрицая, тогда мы *рассуждаем.* И посему второе действие ума есть *рассуждение.* Оно не что иное, как соединение или отлучение двух идей или присвоение какого-либо свойства вещи или отрицание оного по сходству или несходству. Идея, о коей что-нибудь говорится, называется *подлежащее,* а что оному приписывается — *сказуемое.* Рассуждения, словами произнесенные, называются *предложениями.*

§ 11

Рассуждение есть или *самозрительное,* или *умственное.* Самозрительным рассуждением называется сходство или несходство идей, без посредства третьей идеи ясно умом усмотренное; или самозрительное рассуждение есть то, когда мы какой вещи приписываем только те качества, кои подлежат нашим чувствам и которые действительно той вещи принадлежат. От сего *самозрения* зависит всего нашего познания достоверность, а способы ко оному суть *чувства* и *опыт.* Надлежит только беречься того, чтобы не подумать, что мы подлинно нечто существуем, хотя нам токмо иногда кажется, будто бы мы то чувствовали или *познавали* (vitium subreptionis).

§ 12

Умственное рассуждение, напротив того, или *винословное* бывает, когда мы идей сходство или несходство посредством третьей или многих идей усматриваем, или когда мы, утверждаясь на разуме, а не на чувствах, приписываем вещи такое, а не другое свойство, приводя причину, для чего оно той вещи принадлежит или не принадлежит. Или еще так: *винословие* состоит в том, что когда мы из двух предложений выводим третье. Например: всякая добродетель похвальна, целомудрие есть добродетель; из сих двух предложений заключаю третье, что целомудрие есть похвально. И сие то есть *третья* способность или *свойство ума нашего,* которое называется *винословием или умствованием,* и основано оно на одном только разуме, ибо разум есть не иное что, как *проницание* в *союз вещей*; и заключение одного предложения из двух без помощи разума быть не может. Сие действие ума основано на воображении, ибо меньшая посылка (praemissa minor) приводит на ум посылку большую (praemissa maior), а из двух посылок выводится *заключение.* Например, душа есть дух и проч.

§ 13

Винословие, словами произнесенное, называется *силлогизмом,* который имеет в себе три термина: *больший, средний* и *заключение,* о чем в логике пространнее. Из многих силлогизмов, между собой соединенных так, что один из другого непосредственно следует, состоит *доказательство.* А как из сего познать можно, что все то, что истиной называется, между собой согласно и сопряжено, то все сходно и с разумом, что *истинно,* или что чрез причины доказано быть может. *Выше разума* есть то, чему не можем найти причины, а *противно разуму,* что противно истине. Например, душа есть смертна — сие предложение противно истине той, что душа есть дух, а дух есть существо бессмертное.

§ 14

Из познания сходства и несходства в вещах рождается *остроумие,* которое есть способность примечать подобие вещей. Хотя сие речение от многих употребляется ко изъявлению всей разумной силы, которой человек от скотов отличается, но от иных *остроумие* приемлется за особливую способность в вымыслах и приписывается стихотворцам и живописцам.

§ 15

Из всего вышеобъявленного явствует, что познание наше о вещах вообще приобретается *трояким* способом: 1) помощью чувств и *опытами* (cognitio a posteriori) или 2) посредством *чувств* и *разума совокупно*, или же 3) посредством одного токмо разума (cognitio a priori), примером последнему служить могут все математические истины, также сие предложение — душа наша есть бессмертна, что доказать должно причинами.

§ 16

Согласием называется, когда мы сходство или несходство двух или многих понятий ясно познаем. А сие бывает трояким образом: 1) когда доходим до чего доказательством по подлинным причинам, тогда оное согласие называется *достоверностью*; 2) когда что знаем по слуху или по засвидетельствованию от других, то оно есть *вероятие*; 3) когда же что нам доказывается или повествуется, а мы находим в том некое сомнение, то называется оно *мнением*. А ежели, наконец, не можем знать о чем-нибудь, правда ли то или нет, тогда мы согласие свое удерживаем.

Глава четвертая

О воле или произволении и хотении вообще

§ 1

По истолковании познания следует изъяснить и хотение, которое, как и познание, имеет две степени, то есть *высшую* и *нижнюю*. Хотение вообще есть способность склоняться к доброму и уклоняться от зла. Оно происходит в нас от побудительных причин, которые суть или доброе что-либо, или худое; вещи, которые мы хотим, совершенство или несовершенство, приятность или отвращение, правда или ложь.

Высшая степень хотения рождается от идей подробных, а нижняя — от сбивчивых.

§ 2

Доброта производит желание, а худое — отвращение. И понеже, понятие добра и худа заключает в себе приятность или скуку, то о сих вообще изъяснить должно.

Приятность рождается от чувствования совершенства, примеченного в какой-либо вещи. А *отвращение* бывает от чувствительного зла. В нижней степени зависит сие единственно от чувств, а в высшей — от побудительных причин, и стремится к тому, что добро, а отвращается от того, что зло.

§ 3

Приятность может быть или *постоянная*, или *переменная*. Когда совершенство вещи есть подлинное, и мы о ней мысли наши не переменяем, то приятность наша есть постоянная. Когда же усмотрим неподлинное совершенство вещи, то есть, когда усмотрим что-нибудь худое в какой вещи, которую признавали прежде за добрую, тогда и приятность, чувствуемую прежде от мнимого совершенства, переменяем и от нее отвращаемся.

Приятность есть сугубая, ибо: 1) чем вещь есть совершеннее, тем больше чувствуем от нее приятности; 2) чем большее имеем значение и чем лучше понимаем совершенство вещи, тем большую ощущаем приятность.

§ 4

Скука происходит от чувствия несовершенства вещи; и так же как приятность бывает или *постоянная*, или *переменяющаяся*, поколику несовершенство вещей есть или подлинное, или мнимое, то и мнение наше об нем или твердое, или переменяющееся. Степени скуки те же, что и *приятности* (выше, § 3).

§ 5

Совершенное есть то, что сходно с тем концом, для коего оно произведено, а *несовершенным* называется, что с намерением своего произведения несходно, и сие *совершенство* и *несовершенство* могут быть *истинные* или *мнимые* по правилам § 3.

§ 6

Красно, или *красотой*, называется совершенство чувствам нашим подлежащее, а противное тому отвращение и несовершенство чувствами же ощущаемое. *Добро* есть то, что или само в себе совершенно, или приносит нам пользу и тем делает нас совершеннейшими. *Худо*, напротив, то, что само в себе несовершенно есть и нам наносит вред. *Добро*, так же

как приятность, есть или *истинное*, когда удовольствие и польза от него есть постоянны, или *мнимое*, когда удовольствие бывает маловременное или худое за собою влекущее, или же польза, от него происходящая, противится честности. И посему, как выше сказано, совершенство производит в нас приятность или скуку, а приятность или скука основание имеют на добром и худом, то следует из сего, что доброе или худое суть побудительные причины, производящие в нас или хотение или отвращение.

§ 7

Желание есть охота произвести в себе чувства приятности получением какой-нибудь вещи; *отвращение*, или *скука* есть также охота не чувствовать неприятности, имеющая произойти от получения какой-либо вещи.

Желание или *отвращение*, зависящие от идей сбивчивых, называются *чувственными*, а когда они происходят от идей подробных, то желание или отвращение бывает уже *разумное* и называется *волей* или *произволением*.

§ 8

Желание и отвращение возбуждаются в нас не токмо настоящими идеями доброго или худого, но и прошедшими, то есть *воображением*. Увеличиваются они и уменьшаются: 1) по разности рассуждения, ибо один ту же вещь за большее почитает добро или зло, нежели другой; и потому один больше желает и проч.; 2) по различному расположению наших чувств, ибо та же вещь приятнее ударяет в чувство одного, нежели другого и проч. и 3) способствует к сему также и природная склонность, ибо, например, один отважнее и меньше мыслит о смерти, а другой — боязливее.

§ 9

Как прочие душевные качества, так желание и отвращение имеют свои степени. Самой высшей степенью желания и отвращения называется страсть, которая есть сильнейшее желание или отвращение, соединенное с чрезвычайным движением крови и жизненных соков, оказывающееся цветом лица и сильным ударением артерии. Производятся страсти напряжением желания или отвращения, кои зависят от *чувств*, внешних и внутренних, и от *воображения*.

§ 10

А как всякая страсть зависит от желания или отвращения, кои производят приятность или скуку, то из сего явствует, что приятность или отвращение суть *роды*, а прочие страсти — *виды*, кои все возбуждаются и возрастают множеством и великостью представляемых добрых или худых вещей, а успокаиваются противным образом.

Из сего же следует, что *страсти* суть или *приятные*, или *неприятные*, или *смешанные*; и что они разделяются на *производящие* и *производимые*.

§ 11

Производящие суть: *радость* и *печаль*, а прочие все от них уже производятся. *Радость* есть высшая степень приятности, происходящая от представления какого-нибудь добра. Случается иногда, что в одно время ощущаем мы и радость, и печаль, которая есть высшая степень скуки и рождается от чувствия какого-либо зла.

Степень радости и печали зависит от множества и великости радостных или скучных вещей и обстоятельств. Радость над печалью и печаль над радостью иногда господствует, когда мы действие одной из них более чувствуем.

Действия радости: стремительное течение крови, плескания руками и прочие, а знаки печали — воздыхания, слезы и прочие.

Из *производимых* страстей, во-первых, есть *любовь*, которая приемлется иногда за природную склонность к люблению, так же и за самую страсть. Она есть радость, которую чувствуем от совершенства какого лица или вещи, в сем знаменовании разумеем любовь не токмо к людям и к Богу, то и к прочим животным, и к вещам бесчувственным, поколику они служат к нашей нужде, пользе или увеселению. Из сего видно, что любить по принуждению никого не можно, ибо любовь происходит от признания какой вещи за совершенную и зависит от самопроизвольного рассуждения.

Когда любовь стремится к красоте какой особы, тогда называется она болезнью и бывает столь велика и столь сильна, что отнимает здоровье, приводит в отчаяние, а иногда и в бешенство.

Знаки сей страсти, являющиеся в глазах и разговорах, утаить весьма трудно.

Действие любви есть милосердие, которое есть печаль о

несчастии другого. Любимым нами желаем мы счастья и препятствуем их несчастью и прочее.

§ 12

Ненависть есть печаль, чувствуемая от совершенства другого. Ее действия суть *насмеяние* и *зависть*.

Насмеяние есть радость о несчастье, а *зависть* — печаль о счастье другого. Действия сих страстей — бледное лицо, сухость и прочее.

§ 13

Удовольствие есть радость о том, когда мы что хорошо сделаем; а *сожаление*, печаль, когда что худо сделаем. От нее родится *отчаяние*.

Со удовольствием сходна *слава*, то есть радость о исправленном нами деле с похвалой других. Для славы ввергаем себя часто в опасности и живота не жалеем, не желая при том никакой корысти. Страсть сия умножается особливо в тех людях, кои с природы склонны к любочестию.

С сожалением сходен *стыд*. Он есть печаль о худом нашем поступке, за который нас другие осуждают. Впрочем, стыдиться нам должно наших худых нравов и пороков нравственных, а не природных недостатков, кои не от нас зависят. Он увеличивается или уменьшается по разности рассуждения, ибо один той же вещи весьма стыдится, а другой ничего.

Благодарность есть любовь к благодеянию, полученному нами от других. Чем больше благодеяние, тем скорее и охотнее должна быть благодарность.

§ 14

Надежда есть радость о добре, кое мы впредь получить имеем. Высшая степень ее — есть *упование*, когда мы никакого препятствия в получении будущего добра не признаем.

Чем больше или меньше вероятности к получению ожидаемого добра мы имеем и чем удобнейшее к тому находим средство, тем больше или меньше есть *надежда* и *упование*.

Боязнь есть печаль о будущем зле. А когда никакого средства и помощи к избежанию ожидаемого зла не видим, то из сего рождается *отчаяние*.

Ужас есть высшая степень страха от приключившейся внезапной опасности.

Когда мы ни малой надежды к получению желаемого не имеем, тогда от страха рождается *малодушие*. А напротив, когда надеемся на себя много и никакого препятствия не боимся, то происходит из сего *великодушие*; ежели же еще не знаем, получим ли то, чего надеемся, и хотя видим к тому и средство, но видим и препятствие, то называется сие *колебанием мыслей*.

§ 15

Ревность есть, когда двое желают получить одну вещь, и один против другого более к тому стремится. Сие, разумеется, о вещах непристойных и недозволенных. Напротив того, когда двое в одном похвальном деле первенство получить желают, то называется сие *похвальным ревнованием*.

Ожидание есть нетерпеливость, когда желаемое не скоро получаем.

Гнев есть сильная печаль о нанесенной нам обиде с желанием отмщения и усиливается с соединением с другими страстями.

Все страсти вообще увеличиваются *воображением* и повторением чувствий, так же и от природных склонностей, происходящих от телесного сложения, по разности *темпераментов*.

Впрочем, страсти бывают причиной ложных рассуждений, ибо стремительным движением крови и соков возмущают разум и *внимание* (посредством которого рассматриваем мы худое и доброе) и тем рассматривать подлинную истину препятствуют. От того происходит, что мы не можем справедливо рассуждать о тех людях, которых мы или любим, или ненавидим, или на коих гневаемся, понеже, как сказано, страсти нас ослепляют и не дают знать точно ни добродетели, ни порока.

Из сего же следует, что *рабство нравственное* приписывается тем, кои не могут своим страстям противиться, а *вольность нравственная* тем, кои над страстями своими господствуют.

Стоическое бесстрастие, как думали, что не должны мы ни любить, ни завидовать, ни радоваться, ни сердиться, твердого основания не имеет. Хотя и правда, что страсти бывают причиной многих злоключений, ибо они покой отнимают и возмущают мысли, однако необходимость оных в человечестве весьма явственна. Например, если бы не было любви, то бы продолжение человеческого рода и общий со-

юз, и должность отцов к своим детям вовсе бы уничтожиться были должны и прочее.

§ 16

По исследовании желания, происходящего от чувств и сильной степени оного, то есть *страстей*, кои происходят от идей сбивчивых, следует предложить о высшей степени желания, кое разумным называется, или о *воле*. *Разум*, как сказано выше, есть способность проникать в союз вещей и знать следствия оных. Чего ради разумное желание, называемое иначе *волей*, есть способность склоняться к доброму и уклоняться от злого, имея о том и другом подробное понятие.

Не всегда требуется при подробном познании каковой вещи, чтобы она была совершенно хороша; но довольно, если ее за хорошую признает тот, кто желает.

О *разумном отвращении* или нежелании то же разуметь должно, что и о воле или разумном желании, и вопреки.

§ 17

Следует из сего, что все, что мы желаем или не желаем, судится прежде разумом, хотя бы мы о том правильно или неправильно рассуждали. И потому побудительные причины воли нашей есть наши рассуждения, и ежели разум наш не был подвержен заблуждению, то бы и воля наша ничего злого, почитая за доброе, не желала.

§ 18

Закон воли и *нехотения* есть сей, что *все наши желания клонятся к тому, что мы за доброе признаем* и *все наши нехотения уклоняются от таких вещей, кои мы почитаем за злые*. И сие есть главная побудительная причина нашей воли.

Часто случается, что мы желаем и худого под видом доброго и отвращаемся от доброго под видом худого; но из сего выходит то, что иногда мнимое добро может произвесть в нас желание, а мнимое зло — отвращение.

Сверх сего люди, порабощенные страстями, делают часто и то, что сами признают за худое, особливо же бывает сие тогда, когда из двух вещей добрых должно выбирать одну или из двух худых уклоняться от одной, например умереть или лишиться имения.

§ 19

Хотя различие между чувственным и разумным желанием и весьма ясно, однако же последнее весьма редко случается в нас без первого, ибо как бы подробно разум наш вещь какую ни понимал, всегда однако понятие наше бывает смешано с чувствами, а чистое почти никогда. Чего ради часто случается, что чувственное желание с разумным согласно, часто же, напротив того, одно с другим борется, и наконец, одерживает одно над другим победу. Впрочем, чувственные представления бывают сильнее разумных, ибо чувства, а особливо воображение, воспящают внимание и не дают рассматривать ни худа, ни добра по самой точности.

§ 20

Побудительные причины бывают иногда *совершенные*, а иногда и *несовершенные*. Когда мы, рассматривая какую вещь, не все худое или доброе, что в ней есть, примечаем, то побудительные наши к тому причины несовершенны. Когда же все, что к вещи принадлежит, прежде желания или нежелания оной подробно рассмотрим, то побудительные причины совершенными называются.

Но понеже разум наш редко может подробно рассмотреть предмет его желания, того ради и побудительные причины бывают редко совершенными.

По несовершенным побудительным причинам предпринятое действие есть *предыдущая*, а по совершенным — *последующая воля*.

§ 21

Обыкновением называется навык, происходящий от частого употребления одинаковых побудительных причин при каковом-либо действии так, что мы оное предпринимаем, не представляя себе часто побудительных причин.

Случается, что часто мы нечто делаем без всякой побудительной причины, и сии случаи кажутся быть противны вышеозначенным правилам, что все наши желания рождаются от представления добра и все отвращения — от представления зла; однако ежели постараемся вспомнить, отчего мы в первый раз так начали делать, то необходимо найдем тому причину.

Действия сии, к коим мы привыкли, а причины для чего делаем, сами не знаем, называются *повадкой*.

§ 22

Хотя воля и следует побудительным причинам, однако из того заключить не можно, чтобы она последовала тому необходимо, но разум наш, представляя добро или зло, не необходимо склоняет или отвращает волю, но токмо *случайно*. А как все вещи в свете суть случайные, то есть, что они могут быть и не быть, действовать и не действовать, из чего видно, что не сами по себе действуют, а требуют чего ни есть другого, чтобы их к действию побуждало, посему разум наш, представляя воле нечто за доброе или за худое, не всегда ее склоняет к желанию или отвращению. Сие из того еще познается, что мы часто желания наши, одумав, переменяем. Так же доказывает сие — противность последующей воли с предыдущей.

Спрашивается, когда мы твердо уверены, что представляемая уму нашему вещь есть добрая или худая, в таком случае производит ли она необходимо в нас желание или отвращение? Сему противоречить не можно, однако надобность сия не есть необходимая, а случайная, ибо, как бы хороша и совершенна какая вещь ни была, и как бы я о том твердо уверен не был, нет, однако, невозможности, чтобы я к ней со всем тем имел желание необходимое.

Вопрос: можно ли принудить волю желать того, от чего отвращаемся?

Ответ: не можно, понеже воля происходит от представления добра и худа, а по принуждению не можно сделать, чтобы мы худое почли за доброе. Хотя в рассуждении внешних обстоятельств можно принудить к тому, чего кто не хочет, но в рассуждении внутреннего признания, чтоб, например, смерть или яд, кто почел за доброе, того сделать невозможно.

§ 23

Когда побудительная причина действия есть в нас самих, тогда делаем по своей воле, когда оная вне нас, тогда делаем по рассуждению. И понеже внешней силой сделать не можно, чтобы мы чего-нибудь хотели или не хотели, но все желания и отвращения происходят от нашей воли; то видно из сего, что мы хотим по своей воле и что волю вынудить нельзя.

§ 24

Воля рождается от побудительной причины, которая состоит в представлении добра и зла и зависит от подробного

понятия и рассуждения об оном, ибо чего не знаем, того и желать не можем. А из сего следует, что душа наша прежде то несколько знать должна подробно или только ясно, чего она желает или от чего отвращается.

§ 25

Когда из двух предлежащих предметов одного хотим, а другого не хотим, то называется сие *избранием*. Когда же из предложенных двух же или многих вещей нравственных избираем нечто одно к деланию такое, что нам лучше нравится, то сие называется *вольность*. И посему, *вольность* есть способность разума и воли по самопроизволению избирать или делать то, что больше нравится.

§ 26

Вольность есть *противоречия* или *вольность противности*. *Первая*, когда мы можем что-нибудь делать или не делать, хотеть или не хотеть, а *другая*, когда из различных вещей, между собой непротивных, можем желать то или другое. *Третий* род вольности есть, по мнению схоластиков, *неразнственность*, в чем наипаче полагают вольность нашу, утверждая, будто можно желать или не желать, не имея к тому причины. Описывают они *неразнственность* способностью делать что-нибудь или выбирать одно из многих, не имея к тому побудительной причины, но по одному только произволению. Сие если принять за истину, то следует, что мы весьма редко действуем по своей воле, ибо, как известно, действуем мы всегда, убеждаемы будучи к тому причиной, а неразнственность случается редко. И хотя часто бывает, что мы иногда находимся, будто в равновесии из многих вещей, выбирать одну, не видя в ней ни малого преимущества пред другими, и потому иногда выбираем без всякой причины, однако, хотя нет тут причины *предлежательной*, то есть, что ни одна вещь не имеет ничего лишнего пред другими, что бы могло склонить к ней волю нашу, но есть причина *подлежательная* в нас самих, например, что иная вещь прежде нам попалась, нежели другая, или одну способнее взять нежели другую, к тому же, когда что выбираем, то часто сие бывает с неким запинанием и сомнением, за что лучше приняться, тогда желаем, чтобы была хотя малая избранию нашему причина, иногда же действуем наудачу.

§ 27

Впрочем же, доказать можно, что в желаниях своих имеем *вольность* разным способом. Иные утверждают, что они сами чувствуют, что все то, чего желают по своей воле, а не по воле. Однако, что, например, я чувствую, того другим можно и не чувствовать, ибо не следует из сего, чтобы то, что некоторые чувствуют, чувствовали и все.

Удобнее, кажется, *вольность* доказать можно так: прежде сказано, что причина нашего желания и отвращения и наших действий вообще находится в нас самих, а не вне нас, и потому желаем или отвращаемся мы по своему произволению, а принужденно ни хотеть, ни не хотеть не можем; к тому же воля наша желает всегда того, что разум представляет как доброе, а отвращается всегда от познаваемого разумом за злое, так же имеет она способность выбирать из принадлежащих ей вещей и действий то, что ей больше нравится. А понеже *вольность* определяется сим образом, что она есть способность желать и отвращаться от какой-либо вещи по своему произволению, рассуждая по тому, что она хороша или худа, и из предлежащих выбрать то, что больше пред другими нравится, то из сего следует, что мы имеем вольность в своих желаниях и действиях.

Глава пятая

О способностях, навыках и склонностях

§ 1

По истолковании разумной нашей силы и ее свойств, следует изъяснить о *способностях, склонностях* и *навыках*. Ибо из всего вышесказанного известно уже, что в душах естественно находятся свойства добрые и худые, коих вообще есть *два рода*: некоторые свойства имеем мы по природе, они в нас врожденны и не зависят от нашей воли; некоторые же происходят от нашего произволения и снискиваются употреблением и частым упражнением. *До первого рода* принадлежат *чувства, память, воображение, способность к учению* и *неспособность, желание быть благополучным* и прочее, *до другого — остроумие, благоразумие, воздержание* и все *добродетели* и *пороки*. Первые из сих свойства называются *способности* или *расположения*, а другие — *навыки* или *приобыкновения*.

Способность есть снискать навык удобнее в некотором

роде действий, нежели в другом. *Навык*, напротив того, есть способность скорее что-нибудь сделать без всякого труда и пребывать в том постоянно и твердо, приобретается частым употреблением в каком-либо роде действий.

§ 2

Как в телах наших, так и в душах есть удивительная разность, ибо у иного тело припадчиво к болезням, а у другого — к рукоделиям; иной поворотлив и проворен, а другой — медленен в движениях; так же и по душе, иной другого памятливее, иной рассудительнее, иной тупее, иной сердитее, человеколюбивее и прочее. Но природные способности не всегда оказываются самым делом, а потребно к тому упражнение, потому что нерадением не токмо не можно приобресть навыка, но и природную способность потерять легко. Из сего видно, что способности нерадением уничтожаются, а частым употреблением увеличиться могут, и делаются из того иногда навыки.

Ежели бы способности необходимо должны были обращаться всегда в навыки, то бы не имели мы вольности в своих действиях, и добрый человек был бы поневоле добр, а худой поневоле худ, однако же из опыта тому видим противное. Если кто и не весьма от природы способен к какому делу, но прилежанием и частым упражнением может в том снискать не только одну способность, но и навык, только в снискании сего больше должен употребить труда и времени, нежели кто с природы к чему способен.

§ 3

Из вышеобъявленного видно и всегдашним опытом подтверждается, что *навык* от природы не получаем, ибо природа всевает в нас только одну способность к снисканию навыка скорее и легче к какому делу. А чтобы приобрести навык, должно упражняться часто и повторять те действия, к которым кто с природы способен. В противном же случае, хотя кто и приобретет в чем навык, но ежели перемежит или совсем вовсе оставит в том упражняться, то и навык утратит.

Ежели кто хочет худой навык в чем-нибудь искоренить, тот должен реже делать то, к чему навык имеет, таким образом и способность к оной вещи ослабеет.

Известно, что в чем долее кто упражняется, тем больший приобретает в том навык, и тем медленнее оный навык

искоренить можно. И потому неправедно некоторые принуждают отстать от того, кто к чему чрез долгое время привык, ибо отвыкать должно понемногу, а не вдруг.

§ 4

Между *способностями* почитаются также и *склонности* природные. Они не что иное суть, как природные стремления и понуждения большее иметь к чему-нибудь желание или отвращение. Разнятся *склонности* от способностей тем, что иной склонен, например, к наукам, но неспособен, другой способен к оным, но несклонен. Впрочем же, склонности переменяются так, что кто, например, склонен к трезвости, тот после сделаться может роскошным, или кто будучи с природы склонен к невоздержанию, может после сделаться воздержанным. Худые склонности могут исправиться отвычкой от худых поступков. Итак, *способности* принадлежат к *разуму*, а *склонности* к *воле* или хотению нашему.

§ 5

Между всеми природными склонностями достойно примечания *ненасытное желание познаний* и *благополучия*. Сколь бы много мы ни знали и сколь бы счастливы ни были, не можем, однако, удовольствоваться ни знанием, ни благополучием, и всегда желаем знать и быть счастливее еще больше.

Сим свойством между прочими отличается человек от прочих животных, ибо они ничего знать не стараются, разве что необходимо касается до их жизни, до известной меры пищи и пития и до сочетания, насыщаясь, не ищут они больше, как только утолить свой голод, жажду и прочее.

§ 6

Из сего доказывается, что *душа* наша *бессмертна* следующим образом: ежели душа наша и души прочих животных с телом умирают, то следует, что или мы несчастливее прочих животных, потому что больше печалимся и заботимся в жизни, нежели они, или ненасытное оное желание познаний и благополучия всеяно в нас от природы напрасно, потому что, коль оно есть невелико, однако во всей временной нашей жизни не можем мы достигнуть до такого совершенства, чтобы быть нам во всем довольными. Но как первые

следствия суть ложны, ибо они противны Божьей премудрости и благости, то последнее заключение правильно, ибо ничего без причины и напрасно в природе не бывает. А из сего следует, что душа наша будет жить и по разлучении с телом.

Жизнь тела нашего состоит в *движении*, то есть, когда кровь обращается в жилах, то и прочие члены по желанию души действуют, а жизнь души состоит в *умствовании* и *хотении*. Она до тех пор живет, пока может умствовать и хотеть. Но о сем ниже пространнее.

§ 7

Когда бывает перемена в теле, которой причина находится или в вещах внешних, ударяющих в наши чувства, или в самом теле, тогда душа ту перемену чувствует и имеет об ней идею или ясную, или темную, что делается во всех чувственных органах. Напротив, когда душа захочет быть какому движению в теле и оное движение не противно законам тела и зависит от воли нашей, к тому же ежели и члены телесные и органы движения не испорчены, то тело волю души исполняет. Например, ходить, стоять не противно закону движения нашего тела, того ради в сих и подобных тому действиях тело душе повинуется. Напротив того, летать и тому подобное противно телесным законам и для того, в таких случаях тело душе повиноваться не может, хотя бы она того и хотела, ибо то противно природному тела свойству.

Движения телесные иные подвержены воле душевной и по произволению ее последовать могут, как например перейти с места на место, бегать и прочее, иные же не зависят от нашей воли, как например течение крови, движение сердца, варение желудка и прочее; и для того внутренние сии перемены тела движение имеют и не по воле нашей.

Однако же и подвластные душе телодвижения тогда только бывают по воле нашей, когда члены телесные не повреждены. Движения тела, не зависящие от воли, называются *необходимыми*, а кои бывают по воле нашей суть *свободные*. Из сего непосредственно следуют *три* обстоятельства, по коим тело в движениях своих следует желанию души: 1) чтобы движения тела не были противны своим законам; 2) чтобы они были в ее власти; 3) чтобы оные члены были целы, в коих душа требует движения. Все сие доказывает взаимное *согласие души и тела*.

§ 8

Не только понятие души соответствует движению чувственных орудий, а перемены тела следуют желаниям души, но и в других многих случаях душа и тело между собой согласны. Ибо когда чувственные органы утруждены, тогда душевные воображения ослабевают. Таким же образом, когда душа придет в беспокойство, тогда и телесные части, как твердые, так и жидкие приходят в непорядочное движение. Особливо достойно примечания сие согласие в рассуждении растения телесного и совершенств душевных, которые вместе с телом укрепляются и ослабевают.

§ 9

Особливое согласие души есть с мозгом, ибо когда он портится или от излишней влажности, или излишней теплоты, которая бывает в горячках, или от чего-нибудь другого, тогда портится и разум и душа возмущается. Головные и мозгу вредительные болезни отнимают иногда весь разум. А в горячках противное тому случается, ибо по утолении жару больные приходят в себя.

§ 10

Примечается также согласие души и тела и из того, что телесный стан и расположение частей тела со склонностями душевными обыкновенно бывают сходны так, что из речи, повадки, цвету лица и прочих частей тела можно по догадкам рассуждать и о душевных склонностях. Ибо которые люди имеют поворотливость в теле, у тех и мысли скорые, а которые ходят, говорят не скоро, те и понятием тупее. И потому некоторые рассуждают, что из начертания лица, сложения головы, из глаз и прочих частей тела можно узнать душевные свойства. В сем их мнение и самый опыт нередко соответствует, ибо, хотя иногда случается, что душевные свойства с сложением тела и несходны, однако отрицать не можно, чтобы душа с природы была не такова, какой оказывает внешний вид, впрочем, нарочным упражнением и тщанием склонности естественные могут иногда так быть заглажены и пороки природные так исправлены, что и следов к тому не окажется.

§ 11

Сложение крови обыкновенно сходствует с природными души качествами, от чего происходят *четыре темперамента* (сложения). В которых людях кровь теплая, жидкая, красная и изобильная — те бывают веселы, сговорчивы, удобоприступны, не спесивы, склонны к роскошам, остроумны и памятливы, имеют ясные мысли и идеи, однако в мыслях непостоянны и скоры и называются латинским именем *сангвиниками* (sanguinici) от крови, яко главной вины сего сложения.

У коих в крови много примеси светлой желчи — те имеют мысли острые и скорые, благородные замыслы, славолюбивы, к похвале и спеси склонные, упрямы, трудолюбивы, обыкновенно удаляются от роскоши и называются *холериками* (cholerici).

У которых кровь смешана с желчью черной — те бывают боязливы, к любоимению склонны, жестоки, молчаливы, на словах смелы, но с некоторой неблагопристойностью, остроумны, хотя и несколько медленны. Называются они *меланхоликами* (melancholici).

Напоследок, у коих в крови много мокроты — те бывают умом и телом непроворны, к трудам нетерпеливы и ленивы и называются *флегматиками* (phlegmatici).

§ 12

Спрашивается тогда, когда толь великое согласие между душой и телом, то можем ли чувствовать, как душа действует на тело и тело на душу? На сие ответ: мы познаем только оное событие в одно время, то есть, когда от внешних вещей в чувственных органах сделается перемена, тогда душа об тех вещах понимает, так же и тело в своих движениях повинуется воле души. А каким то образом делается, чувствовать мы не можем и способа к тому не знаем, ибо причину события двух вещей в одно время знать, зависит не от чувств, но от разума.

Из сего, однако, видеть можно, поколику тело подлежит душе и поколику власть душе приписывается над *телом*, то из сего следует, что члены телесные сами собой не расположены ни к какому действию, а движения имеют по хотению души так, что ежели душа захочет, чтобы тело произвело движение в каком-нибудь члене, то необходимо последовать должно, и никогда тело тому противиться не может, разве когда члены нездоровы. Мы все сие знаем собственным нашим опытом, а *каким способом то происходит, того мы никак не понимаем*, как о том выше сказано. Однако философы изобрели некоторые о сем положения, о коих ниже пространнее изъясним, как мы то уже выше обещали.

§ 13

До сего рассуждаемо было о душе, сколько мы о ней сами над собой и другими людьми ежедневными опытами знаем, но дабы сколько возможно еще ближе и подробнее знать существенное души нашей свойство и если можно изъяснить, каким образом душевные силы одна из другой происходят и действуют, то есть показать, как философы называют *сущность души* (essentiam animi), из чего бы, как из источника, произвести можно было все душевные действия, то надлежит из всего, что сие место о душе говорено было, заключениями вывести и доказать (дабы вероятно хотя узнать можно было), что то есть душа и каким образом с телом соединена. О сем предлагается во психологии умственной или в науке о душе, рассматриваемой не чувствами, но единым умствованием или разумом.

§ 14

Из вышеописанных до сего параграфов знаем мы уже о душе, что она мыслит, то есть чувствует, понимает, воображает, помнит прошедшее, разумеет, рассуждает, заключает, произволяет, желает и отвращается, имеет свободу в нравственных своих действиях и прочее. Все сии в душе перемены бывают таким образом, что она их внутренне ощущает, то есть знает, что она делает и что в ней происходит, иногда ясно, а иногда темно. Из сего следует, что все наши мысли текут одна за другой во времени и текут весьма быстро, ибо известно, что мы в одну минуту о множестве различных вещей думать можем, однако душа наша их чувствует и ощущает в себе перемену оных. Сие же *внутреннее чувствие* или *ощущение* в *душе* бываемых перемен, яко начало всего нашего познания (как то и действительно есть), составляет *природу души*, или ее *сущность*. Посредством заключений выводят некоторые все вышепоказанные душевные действия из внутреннего сего души чувства.

§ 15

Декарт (Картезий) утверждает, что душа беспрестанно мыслит и в то время, когда она спит вместе с телом, и полагает в том ее *сущность*, то есть в *беспрестанном размышлении*.

Барон Христиан Вольф в умственной своей психологии[4]

доказывает, что *сила, представляющая душе вещи настоящие и отсутствующие* есть *сущность души*. Он говорит, что, когда мы чувствуем, то ум представляет себе весьма живо впечатления не только вещей внешних, но и действий и перемен, в самих нас происходящих, как например, когда мы воображаем себе нечто, размышляем о чем-либо, желаем, любим и прочее, тогда мы различаем все сии представления одно от другого и ощущаем все сии представления в себе ясно, а иногда подробно. Сие мы ежедневно, если захотим, примечать можем. И посему, заключает господин Вольф, что *сущность* души должна быть сия сила, *представляющая* нам виды или изображения различных вещей и действий.

Некоторые из новейших ученых людей не приемлют Декартова мнения о существе души всегда мыслящей, возражая сим рассуждением, что мысли, говорят они, обитают в душе, как будто в своем хранилище, и суть не что иное, как следствия, происходящие от души, яко от своего начала. А как всякое действие, производимое какой-либо причиной или началом, не есть сама по себе причина, но означает только причину, действие производящую, то и сущность души есть не мысли самые, но сила или способность мыслить, от которой, как от причины, мысли наши, яко действия, происходят. Или де, по Вольфу, утвердить должно, что сила, представляющая вещи подробно, есть сущность души нашей.

Нет, однако, в том нужды, думаю я, чтобы по Декартову, душа беспрестанно действовала, то есть всегда бы мыслила, потому что она через то перестанет быть тем, что она есть, хотя иногда и не мыслит, как то славный англичанин Иоанн Локк доказывает, *что душа не всегда мыслит*, но тем не переменяется ее сущность потому, что свойство души, по мнению его, не требует необходимо всегдашних мыслей, бывает время, когда мы ничего не мыслим, однако мы всегда те же мыслящие существа. Сие с нами ежедневно случается, как то объявленный г. Локк против Декарта доказал основательно.[5]

Следуя же Вольфову положению, что сила, представляющая нам подробно вещи, которую он инако разумением или просто разумением называет (Verstand), составляет сущность души, надлежит истолковать, что значит оная сила, представляющая душе предметы, и как из сего все прочие душевные действия проистекают. Знаем мы, кажется мне, достоверно, что душа представляет себе внешних ве-

щей изображения помощью внешних чувств, положим, что сии внешние виды производят прежде (непонятным, однако, нам образом) в чувственных телесных наших орудиях некоторое движение и, проходя сквозь нервы (сухие жилы), достигают до мозга (но как то бывает еще не доказано). К тому же она не иное что произвести может, как только некоторое малое в мозгу потрясение, которое никакого сходства с представляемыми предметами не имеет. Но душа представляет себе не движения сии, а самые оные предметы, произведшие в теле движения, и имеет силу распознавать внешние предметы, как господин Вольф основательно доказал и изъяснил в своей Метафизике на немецком языке. Но думается мне, что о сей материи ничего основательного мы доказать не можем.

Впрочем, внутреннее ли чувствие, или ощущение в душе внешних предметов, или, по мнению Декарта, мысли, или оную способность души, представляющую ей вещи подробно, как утверждает Вольф, называть сущностью души и много о том спорить и разбирать, которое из сих мнений правильнее, кажется мне, есть дело неразнственное и ненужное, потому что название сих душевных сил, как то *внутреннее чувство, мысли* или *сила, представляющая* в душе изображения вещей, если все сие рассмотреть основательно, значит одно и то же и зависит только от произволения писателей, как кто удобнее и яснее выражения свои понимает.

§ 16

При сем приметить надлежит, что учение о *сущности* души в метафизике недовольно еще истолковано, да может быть и никогда истолковано не будет, понеже то кажется превосходит естественное наше понятие, и потому от некоторых и принадлежит до тайностей философических. Не знаем мы, какова сущность души нашей, равномерно не знаем и телесных вещей сущности, как самая физика нам о том мало доказывает верного.

Однако опишем о сем некоторых философов мнения.

§ 17

В онтологии, или науке о сущем вообще и свойствах общих сущего, все вещи и существа разделяются на сущие *простые* и *сложные* или, что то же значит, на *вещественные* и *невещественные*. Простые вещи частей в себе не имеют, и потому разделиться, умалиться и увеличиться не могут и называются инако бесплотными, бестелесными, духами. Сложные же вещи, напротив, или вещественные сущие состоят из частей и можно их разделить, умножить и уменьшить, и называются *телами* или вообще *веществом*. И для того спрашивается, к какому роду существ наша душа принадлежит? Физика учит, что вещества или вещи телесные по природе своей не имеют в себе *силы действующей* (vim activam), но все перемены в них производятся движением целого или частей их от вне. И посему все перемены в телах делаются движением или прикосновением к ним, или потрясением снаружи, а без того и действовать они никак не могут. Напротив того, мысли, происходящие в уме нашем, как всякому известно, не имеют никакого сходства с переменами телесными, от движения происходящими. Ибо не можно сказать, чтобы свойства души, как например понятие, рассуждение, желание и прочее, происходили от движения, как в телах то бывет.

§ 18

Многие из древних и новых философов старались доказать, что вещество (materia) или тело не может мыслить и что оно к тому неудобно, почему и надобно, чтобы между душой и телом было существенное различие, что душа по своей природе совсем отменное от тела имеет свойство, то есть что она невещественна или бесплотна. Рассмотрим некоторые и противные им мнения.

§ 19

Некто из последователей *Декартовых* доказывает невещественность души нашей так: есть в нас, говорит он, нечто, вещающее себе: «*Я мышлю*», — и сие только в нас есть одно и не может быть ни множественное, ни иметь разных частей, ибо если бы мысль наша разделялась на части, так, как тело, то была бы она или вся, яко сущее всецелое в каждой части вещества, но как части каждого тела делиться могут еще на малейшие части до бесконечности, то сколько бы частей было в том разумном теле, на толико бы частей единая мысль и разделялась, и все бы оные малые части телесные мыслящие думали, и каждая вещала себе: «*Я мышлю*». А из сего разделения и вышло бы множество веществ мыслящих

или, если бы одна мысль в разделенных сих частях телесных была отчасти в одной, а отчасти в другой так, чтобы совокупление оных составляло нечто целое и вещало бы: «*Я мышлю*». Но сие невозможно, потому что мысль разделяться не может, а если бы и разделялась, то не могла бы целая мысль быть ни в которой части вещества, и ни которая бы не могла вещать: «*Я мышлю*». Для того, что каждая часть не понимала бы более как некоторую часть сей мысли: «*Я мышлю*». Однако есть в нас *нечто целое*, и сие *нечто* должно быть необходимо без частей, а потому и нераздельное.

Голландский математик Сент-Гравезанд дает о сем следующий довод: «Способность мыслить, — говорит он, — не может быть свойством никакого существа распространенного, которое бы измерять было можно, ибо все, что можно измерить, состоит из частей и не можно к нему ничего присвоить, что бы несвойственно было и частям его».[6] Положим, что существо распространенное или измеряемое мыслит, из того выйдет, что мысль будет вся или в каждой точке сего распространения, что непонятно, или она будет рассеяна по всему количеству распространения оного, и посему самому будет нераздельно с сим веществом, как о том упомянуто выше в сем же параграфе.

§ 20

Сент-Иацинт предлагает о сей материи весьма твердое доказательство. «Вещество или материя, — говорит он, — есть не что иное, как собрание частиц бесконечно малых и весьма твердых. Из их малости и природной их твердости не можно ничего другого извлечь, как только подвижность, непроницаемость, твердость, жидкость, мягкость и прочее, кои суть свойства тела или вещества, влиянные ему от природы. Всякое существо, удобно на части разделяющееся, есть вещь сложная и не разнится от частей его составляющих. Нет иной разности между вещами разделенными и теми же вещами, соединенными вместе, составляющими целое, кроме той, что из них иные разделены, а иные соединены вместе, а остаются той же материей: свойство предполагает вещь, к которой оно принадлежит. И как чувствие, понятие, рассуждение, воля и прочие принадлежности души человеческой суть свойства, предполагающие существо, сими свойствами одаренное, то есть сущее и разумное, действующее».[7]

«Если сие разумное существо есть телесное, то надобно,

чтобы части его или физические точки самомалейшие, составляющие оное, были чувствующие же, разумные и действующие свободно. А когда бы сие было так, то все вещи телесные, составляющие видимый сей мир, были бы собрание существ умных и свободно действующих так, что самая малейшая песчинка, частица воздуха, ноги малейшего насекомого и прочие невидимые почти пылинки составлены бы были из нескольких миллионов частиц разумных, чувствующих свободно». Но так понимать не сходно со здравым человеческим разумом, ибо бесконечная малость телесных частиц не свойственна нашему чувствованию и мыслям, кои мы вдруг в одно время имеем. Сие противно также и действию, происходящему от мыслей наших; чрезвычайная же твердость оных частиц несообразна также чувствованию и мыслям. А как противные свойства предполагают необходимо существа разные и одно другому противные, то следует из сего неоспоримо, что существо, имеющее свойство чувствовать, размышлять, хотеть и прочее, не может быть ни малейшая частица телесная, ни собрание таких частиц, следовательно, и душа не есть существо телесное. Из сего также заключается, что и Бог не заставит мыслить частицу телесную или собрание таковых частиц, так как не может сделать, чтобы круг был четвероугольный, и как метафизики говорят: «*Сущность* (essentia) *одной вещи или одного рода вещей другой вещи или целому роду вещей несообщаема, непременна* и *вечна*».

§ 21

Тот же писатель доказывает сие несколько другим образом, держась, однако же, того же начала: «Ежели бы, — говорит Сент-Иацинт, — существо чувствующее было составлено из частей, чтобы составление оное было необходимое свойство чувствия и разумения. А как всякое сложное не разнствует ничем от частей, его составляющих, то и чувствующее существо (то есть душа) должна бы составлена быть из вещей чувствующих же и мыслящих, и потому то, что чувствует в человеке и мыслит, не было бы одно или единственное, но множественное и всякий человек говорил бы о себе: „*Мы*", а не „*я*". А понеже каждое из сих телесных существ, кои бы составляли мыслящее существо, было бы по естеству своему совокупно и мыслящее и телесное (что, однако же, не есть в самом деле), то из сего также заключить следует, что чувствование и разумение, то есть мысли, не

требуют ни составления, ни разных частей и что одного единства довольно, а что одно довольно по себе, то и не требует ничего уже более к своему бытию».

§ 22

И сего доказательства, кажется, уже довольно для нашего уверения, что душа есть существо невещественное. Напротив того, находятся некоторые ученые люди, кои доказывают тому противное. Иные из них *отрицают* вовсе *невещественность* души и доказывают, что она, как и прочие тела, есть существо материальное или вещество, а потому и называются *материалистами.* Иные же ничего не решат о сей материи и остаются в недоумении.

§ 23

Выше упоминаемый славный английский философ Иоанн Локк (которого в рассуждении умеренности и скромности его умствований отнюдь не можно назвать материалистом) в известном своем пространном сочинении «Опыт о человеческом разумении» (An Essay concerning Human Understanding), сделав подробное исследование души нашей, весьма скромно и уверенно утверждает, что, как мы по сие время не имеем довольно основательного познания о вещах естественных, то не можем дерзновенно осмелиться говорить и утверждать, чтобы Богу всемогущему и Творцу всех видимых и невидимых вещей невозможно было одарить мыслью каковое-либо существо телесное или (что здесь заодно приемлется) вещественное (materiale). Он рассуждает, что когда мы не знаем еще всех свойств и принадлежностей вещества (материи), то дерзко говорить и утверждать, чтобы оно было неудобно и мыслить. «Тот, — говорит он, — кому все сделать возможно, не может ли всеять способность мыслить и в существо телесное или в какую ни на есть тончайшую материю, или в стихию материи». Но Локк почитал сие только за возможное и, как человек разумный, ничего о том не решил.

§ 24

Другие философы, прямые *материалисты*, будучи смелее Локка, утверждают, что материя действительно мыслит, потому что и Локк сказал, да и все так утверждать должны, что Бог всемогущ, а посему и властен был сообщить

веществу свойство мыслить. Потом доказывают они, что человек не что иное, как махина идруалическая мыслящая, немного совершеннее других животных. «Что мне думать должно о натуре души? — пишет некто из сих мудрецов. — То, — отвечает он сам себе, — что об ней думали все древние народы прежде, нежели египетская политика выдумала невещественность души и что она есть дух, существо разумом и волей одаренное, бесплотное и бессмертное».[8] «Я думаю и мне весьма вероятно кажется, — продолжает он, — что Архимед (славный греческий математик) и ящерица одного суть рода, но разного вида, так как дуб и зерно горчичное происходят от одного начала, хотя дуб великое дерево, а горчица самое малое растение». «Еще же, думаю я, — мудрец же говорит, — что Бог всеял в какую-либо часть тела человеческого ограниченного способность чувствовать и мыслить и что материя столько может мыслить, сколько тонкость ее чувств мыслить допускает, а чувства суть не иное что, как окна или двери понятий, кои мы чрез них о внешних предметах получаем». «По моему мнению, — говорит тот же мудрец, — в устерсе меньше ума и меньше чувствования, чем в человеке, потому что она имеет душу, к раковине своей прилепленную и пять чувств сей не нужны. Во многих животных примечаем только два чувства, а хотя человек имеет их и пять, только кажется мне, что сего не довольно. В других мирах, кроме нашего, может быть, существуют животные, кои имеют двадцать или тридцать чувств, а другие совершеннейшие роды животных, может быть, имеют бесконечное множество чувств».

§ 25

Что нам должно думать о умствовании сего всетелесного мудреца? Ежели бы он о душе рассуждал так, как Локк, то умствование его было бы умереннее и скромнее. Локк, сей великий поистине муж, ссылаясь на всемогущество Божие, не дерзает его ограничивать. А сей материалист, говоря, что когда Бог всемогущен был сделать душу телесную, то будто бы он то уже действительно и сотворил, и утверждает уже то, чего еще и не доказал и чего сам не знает и знать никогда не может. По сим-то предположениям, он уже и заблуждает, не говоря о низких примерах и сравнениях Архимеда с ящерицей и прочее. Не должно ли ему было как философу доказать свое предложение, но он того не сделал и ничем своего мнения не доказал, а посему и мнение его, кроме таковых же, как он, материалистов, принято быть не может.

В заключение всего вышесказанного должен я объявить и мое о душе мнение, которое кратко состоит в том (хотя я и не могу подробно истолковать всех свойств души, потому что они только единому всеведцу Богу известны, но из всех вышепредложенных доказательств разум мой с довольной вероятностью уверяет, а закон христианский еще более утверждает меня в том), что разумная душа наша есть существо простое, невещественное, чувствующее и действующее и что она имеет в себе начальную причину или силу (vim activam) чувствовать, размышлять, хотеть и действовать свободно. Следовательно, все свойства, приличные существу телесному, то есть величина, образ или фигура, движение, делимость и прочее душе не принадлежат.

§ 26

Хотя душа и есть существо простое, бесплотное или дух, не имеющий в себе никаких частей, ни вида, ни образа, а посему — вещь невидимая, однако по природе своей она есть существо ограниченное и конечное. Сие доказывается таким образом: внешние вещи ударяются в телесные наши чувства суть тела, яко части видимого мира. Следовательно, представления в душе бывают всегда по положению нашего тела и внешних его чувственных орудий. От сего происходит, что мы, будучи в том или другом положении по телу, понимаем чувственные предметы иногда ясно и подробно, а иногда — темно и сбивчиво. Из сего также явно, что представляющая души сила, по Вольфову, или мысли наши, по Декартову, не беспредельны, но ограниченны, а потому и душа наша есть существо ограниченное и конечное, ибо не может она представлять себе предметов с помощью чувств инако, как положение телесных членов и впечатление оных предметов ей позволяют. Итак, что душа не понимает, бывает то не вдруг, но последствием одного за другим. А иногда понятия наши от такого положения тела столь бывают недостаточны, что, хотя мы и нечто подробно понимаем, но причин, почему то бывает, исследовать не можем, что паче доказывает, что разум имеет свои пределы, как о том выше доказано.

§ 27

Но душа как существо простое, одаренное свойствами, одной ей принадлежащими, имеет ли в человеке какое

ни есть место для своего пребывания и где? Безумно бы было утверждать, чтобы было что-нибудь такое, которое бы никакого, нигде не имело места. *Бог* един, яко дух бесконечный, *везде сый* и *вся исполняй*, а душа существо мыслящее, ограниченное и переменяющейся везде быть не может. А понеже она, действительно, есть и существует (как мы то довольно доказали), то необходимо и место где-нибудь занимать должна. Но где? Декарт мнит, что в мозгу, в так называемой конической шишке подобной или кубареобразной железе (in glandula pineali). Сие доказывают мне мои чувства, ибо, когда я мыслю, то чувствую, что мысль моя действует в голове и именно в мозгу, а не в другой какой части тела. Хотя мы и не понимаем, чтобы душа, существо бестелесное и потому никакого распространения не имеющее, могла занимать какое-либо место, но Бог, который есть всемогущий, знает то совершенно, что душа место свое занимать должна. Довольно нам быть уверенными в том, что такое существо, какова душа наша, там только существует, где действия свои производит, а не везде, понеже такое свойство принадлежит единому Богу, а посему и надобно душе занимать в человеке какое-нибудь место. Где же именно она имеет свое пребывание, того мы не знаем.

Глава шестая

О союзе и соединении души и тела

§ 1

Из прежде доказанного явствует, что душа с телом, в коем она обитает, имеет великое между собой согласие так, что когда душа захочет, чтобы тело произвело в себе какое движение, то оно немедленно то и делает, а когда в теле воспоследует какое-либо движение, тогда душа чувствует в себе некоторую перемену приятную или скучную. А понеже душа существо простое и бесплотное, а тело существо вещественное, то предлежит воспросить: каким способом сии два по естеству своему различные существа одно на другое действуют? И хотя сего способа совершенно познать мы не можем, но между философами находится о сем *три* разных мнения, кои здесь вкратце предложим.

§ 2

Первое мнение *Аристотелево* и его последователей *перипатетиков*, которое называется *система физического*

или *естественного влияния. Перипатетики* учили, что душа в тело, а тело в душу имеют взаимное влияние, и оба существа взаимно одно в другое действуют таким образом: когда какой-либо предмет посредством чувственных телесных наших орудий нам представляется, тогда оный приводит в движение находящийся в сухих жилах (нервах) жизненный сок и продолжает оное представление до мозга, где душа оное чувствует или ощущает и через то получает душа понятие о предмете, ей представляемом. Так же, когда душа захочет произвести в теле какое от произволения ее зависящее движение и перемену, тогда таким же образом оный в нервах жизненный сок приходит в движение и производит перемену в той части тела, где душа захочет. Сие души в тело, а тела в душу действие бывает весьма скоро и почти в одно мгновение ока, как мы собственным нашим опытом ежедневно то знаем.

§ 3

Мнение сие впрочем не противно Божью откровению, возможность оного доказать можно не только физически и по нравоучению, но и метафизически яснее и понятнее, нежели два последних мнения, о которых ниже покажем. Напротив того, находятся в системе сей еще великие трудности, то есть, что мы не можем понять, каким образом тело в душу и сия в оное влияние имеет и как может одно существо в другое действовать и двигать, будучи оба различного естества, ибо душа невещественна, а тело вещественно или материя?

§ 4

Усмотрев сие затруднение, *Картезий* и отбросив не в сей одной только материи, но все философские бредни, изведенные схоластиками из философии перипатетической, начал рассуждать о вещах, основываясь на одних только подробных понятиях. Он философствовал математическим способом: вещество или тело определяет он существом протяженным в длину, ширину и толстоту, о душе говорит, что она существо мыслящее. Но сии оба определения души и тела не довольны и весьма несовершенны, ибо в сем случае тела или материи не можно различать от места или тела в мыслях только воображенного, как например золотая гора, гриф, химера и прочее.

§ 5

Сим способом старался *Картезий* изъяснить и способ соединения души с телом, и для того уже не мог он принять перипатетическое оное естественное влияние души в тело и тела в душу. «Душа, — говорит он, — мыслит, а тело — движется, каждое само по себе, не имея между собой никакого сообщения. Мысли души не могут в теле и ниже в малейшей его частице произвесть какое-либо движение, и все движения тела не в состоянии возбудить в душе какие-либо мысли».[9] Но вместо оного физического влияния ссылается он на всемогущество и волю Божью, который при самом создании душе и телу приписал такой закон, чтобы при некоторых движениях тела в душе происходили сходственные с телесными движениями мысли, а когда душа что-нибудь мыслит, тогда в теле происходили бы некоторые сходственные мыслям движения. Сему закону повиноваться должны все твари, отчего-де происходит, что душа и тело столь между собой согласны, хотя оба, будучи по естеству своему различных свойств, друг на друга действовать бы и не могли, но Богу-де то угодно.

§ 6

Если бы в тварях, а особливо в неодушевленных, происходило все по власти Божьей и они бы действовали все не по естественным своим свойствам, а единственно по повелению Божью, то мнение сие всеконечно решило бы все трудности в сем деле. Но как сие действительно противно есть Божьей премудрости, требовать от тварей своих того, что им не дано и чего им сделать невозможно, например, чтобы снег от тепла не сделался водой или бы тяжелый шар не мог катиться, будучи пущен с горы, или когда я чувствую в себе какую в теле боль, душа бы моя того не ощущала и прочее, то из сего видно, что таковой закон удобнее вымыслить, нежели понятно оный изъяснить. Всегда еще остается вопрос: когда душа и тело никакого не имеют между собой соединения, то каким способом тело движения свои производить может в самое время, когда душа того восхочет? И как душа может иметь мысли и чувствия в то же мгновение ока, когда посредством внешних чувственных орудий движения телесные впечатляют предметы в душе нашей?

§ 7

На сие возражение отвечает *Картезий,* что душа имеет природную в себе способность, то есть тончайший в сухих жилах сок в мозгу обращать туда, куда хочет, и посылать оный в ту или другую мышцу; тела же, мнит он, имеют силу помощью внешних чувственных орудий и в мозгу, и в сухих жилах находящийся жизненный сок телесными движениями трогая, *производить* в душе мысли. Но и при сем не мог он показать никакого способа, удобно ли оное делаться может?[10]

§ 8

Некоторые из последователей Декартовых, особливо же *Малебранш*, видя сии трудности, выдумал объяснить сие мнение тем, что ни душа, ни тело душу показанным способом не трогает или не производит и не определяет в душе мысли, а в теле движения, но Бог действует сие непосредственно сам. Но таким образом соединения души с телом делаются во всем мире беспрестанные чудеса, и все твари лишаются через то почти своих сил к действию, то есть, что все, что ни делается на свете, не естественными происходит силами, но от Бога непосредственно и необходимо без всякого человеческого на то соизволения и свободы. К тому же такое мнение уничтожительно и Божьей премудрости, понеже оным все разумные твари преобращаются в кукол, и мы никакой вольности в делах своих не имеем, а все делает в нас Бог и прочее. Сие второе мнение *Картезиево* и *Малебраншево* называется *системой случайных причин* (Systema causarum Occasionalium).

§ 9

Третье мнение о способе соединения души с телом есть *Лейбницево*, который хотел то дополнить и исправить, что не доставало в Картезиевом мнении. *Лейбниц* изъясняет свое мнение натуральным образом, не приемля оных Декартовых беспрестанных непосредственных от Бога чудес. Он старается показать способ, каким образом возможно, не приемля физического влияния, доказать, что мысли души с движениями тела между собой согласны. Из сего вышло совсем новое о сем мнение, которое называется *система предуставленного согласия* и состоит в следующем: все мысли души нашей происходят от самой души и якобы из внутренней ее сущности проистекают. Настоящие теперь мысли выходят из предыдущих, ясные и подробные часто из сбивчивых, темных и прочее, порядочно, без всякого от вне помешательства. В теле, по мнению его, происходит все таким же образом. Все движения тела происходят *механически* из свойств, по природе в них находящихся и действующих в оных так, что душа ни малейшей перемены или помешательства им причинить не может.

Но Бог по своей премудрости совокупил такие души с телами, коих мысли с подобными таких тел движениями совершенно сходствуют или, лучше сказать, даровал душе тело, согласное во всем с ее мыслями и желаниями. А дабы в обоих сих существах все происходило порядочно, то все перемены не инако, как в одно время и последовать должны, подобно как двое в одно время поставленные боевые часы всегда одно время показывают и ударяют, хотя ни малейшего сообщения, ни соединения между собой не имеют. Истолкование сего способа соединения души с телом ничего невозможного в себе не имеет и, кажется, прославляет еще Божью силу и премудрость, как говорят *лейбнициане.*

§ 10

И сии-то суть три известные мнения о соединении души и тела, о которых уже около ста лет философы имеют беспрестанные почти прения. Ни одно из оных по сие время еще довольно не истолковано и не доказано, каждое из них имеет свои трудности, и посему всякий может из оных которое-нибудь одно принять по произволению. Я советую поступить в сем деле более по собственному каждого удостоверению, мне же сие время казалось, чтобы старинное оное и всеобщее мнение, то есть *физическое влияние* дотоль вовсе не отвергать, пока оно совершенно опровергнуто и невозможность оного основательно доказана не будет, ибо, положим, что хотя *Аристотель* и *Декарт* не имели о теле и душе ясных и подробных понятий и не могли потому истолковать, каким способом душа на тело и сие на оную действует, однако следует ли из того, что никогда того основательно и доказать будет не можно? Так же кто может что-либо отрицать и признавать за неправильное потому только, что оное понятным образом изъяснить не можно? Если бы то было так, то надобно бы уже было утверждать, что магнит притягивает железо, что всякое тело имеет тяжесть и прочие тому подобные в натуре явления. Наконец, *вольфиане* или *лейб-*

пишите доказывают, что из понятий о душе и теле, каковые о сих существах имели *Лейбниц* и *Вольф*, с великой вероятностью заключать можно, что *система предустановленного согласия* не так еще невозможной покажется, как многие в том уверяют, и прочее.

Глава седьмая

О начале происхождения идей

§ 1

По истолкованию о союзе и соединении души с телом, удобнее уже можно, хотя и кратко, изъяснить способ начала и происхождения понятий в уме нашем, то есть, каким образом получаем мы о вещах идеи, о чем философы рассуждают разно.

Аристотель и последователи его *перипатетики* доказывают, что все понятия получаем мы помощью внешних чувств, то есть зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания. Он признавал за достаточную истину, что ничто не бывает в уме, чего прежде чувства наши не ощущали, ибо чего мы не видали, чего не слыхали, не обоняли чего, не вкушали и не осязали, того мы и в уме своем представить не можем.

Платон и из новейших — *Декарт* (или *Картезий*) с последователями своими учат, что все понятия наши от природы нам врожденны (ideae innatae), почему все идеи в уме происходят единственно от воспоминания того, что нам от природы уже вложено, по сему положению, утверждает *Картезий*, имеем мы понятие о бытии Бога, его свойствах и деяниях и о прочих естественно нами понимаемых вещах иногда ясно и подробно, а иногда темно и сбивчиво, по вложенной в нас с природы способности и приобретаемых потом нами навыков.

Локк думает о сем происхождении идей (и кажется ближе к истине), что мы никаких врожденных понятий не имеем, но все наше понятие получаем мы *опытами* и *наставлением*, и как тело с летами возрастает и становится крепче, сильнее и во всех своих членах тверже, так и душевные способности наши — при помощи хорошего воспитания и наставления приходят в совершенство.

Способ же произведения идей в уме нашем, как оный Локк, согласуясь с *перипатетиками* говорит, делается трояким образом: 1) или *посредством внешних чувств*, кои

представляют нам предметы ощущения чувств наших предлежащие, как например вижу глазами дерево, башню, человека и прочее; помощью слуха слышу звон колокола, шум, гром; осязанием ощущаю нечто сухое, мокрое, твердое, мягкое и прочие, чрез чувственные орудия в нас возбуждаемые идеи; 2) или *приобретаются размышлением* о вещах и действиях, чувствам не подлежащих непосредственно, кои происходят в самой душе, как например понятие о совести, обязательстве, о законе, добродетели, пороке и прочее; 3) или же *помощью чувств и размышления совокупно*. Читай его сочинение о *разумении человеческом*.[11]

Но во всех сих о начале и происхождении понятий мнениях находится еще много темного и сомнительного, почему и должно признаться, что мы того достоверно не знаем. И хотя последнее сие *Локково мнение*, если его пространнее истолковать, *ближе* к вероятию, нежели *Картезиево* и *Аристотелево* быть кажется, но при всем том Аристотелево положение (hypothesis) не только проповедуемо и доказано было всеми называемыми так *схоластиками*, но и поныне многие из ученых мужей держатся оного и доказывают его наипаче для того, что оно в рассматривании свойств души более кажется быть удобнейшим и способнейшим.

§ 2

Остается теперь, что до рассуждения о бесплотной душе нашей касается доказать, *бессмертна ли она* и *будет ли жить* и *по разлучении своем от тела*. Сие доказать мы можем (не говорю достоверно, но вероятно только), когда примем и утвердим, что душа — есть существо простое, а не сложное, то есть невещественное, что называется *духом*. А что есть дух или существо *невещественное*, то и разрушиться не может и пребывает всегда нетленно, что же не подлежит разрушению, то никогда умереть и исчезнуть не может. Но как душа есть такое существо, как доказали мы выше, следовательно, душа по естеству своему не *может* исчезнуть, ни вовсе разрушиться никогда. Однако из сего нельзя еще так скоро заключить, чтобы душа была бессмертна, ибо, по мнению *Лейбницеву, монады* и первоначальные части каждого тела суть частицы простые и невещественные, но потому не могут еще называться бессмертными. Понятие о бессмертии души требует, чтобы душа по смерти тела чувствовала свое бытие и помнила бы свое бывшее в теле состояние.[12]

§ 3

Невероятно, чтобы душа по разлучении своем от тела лишалась всех своих способностей и приобретенных навыков, а если бы и действительно с нею то случилось, то было напрасно иметь и душе такие против прочих животных изящные способности и дарования. А из сего самого заключаю я, вероятно, также и то, что душа по разлучении от тела, может быть, еще в лучшем будет состоянии, нежели она теперь в соединении с телом, в рассуждении изящных своих способностей, которые,однако, основание свое иметь будут в нынешнем ее с телом состоянии.

Не можем мы также доказать, останется ли душа по исходе из тела вовсе без всякого тела, и сие ее состояние по смерти тела скоро или по прошествии некоторого времени с ней последует. *Лейбниц* утверждает, что, кроме Бога, дух без материи вовсе быть не может и что потому души наши, лишившись грубого тела,облечены будут некоей тончайшей материей. Но сего вовсе также утверждать нельзя, а признаться должно, что мы сего не знаем.

Глава восьмая
О свойствах духа вообще

§ 1

Выше сего сказано, что душа есть дух, а дух — значит существо живое, разумом и свободной волей одаренное, какова есть и душа наша. Определение сие души находим во многих местах и Священного Писания. А когда душа есть дух, то спрашивается, существуют ли и другие духи в мире сем, не сопряженные с телами? По Священному Писанию, суть *духи* в мире и разделяются на *благие* и *злые*, но по разуму нашему, не приняв божественного сего откровения, не можем мы о сем ни утверждать, ни отрицать, а по сходству душ человеческих заключаем, что понеже души человеческие суть *духи*, то для чего же не быть и другим духам, не сопряженным с телами? Но могут ли такие духи существовать сами по себе, без всякого с веществом смешения? Из сего явствует, что естественное познание наше о бесплотных есть недостоверное, а вероятное только. Кажется, что о сей материи инако не можем мы рассуждать, разве так: что, когда не могу я подробно в уме моем представить, какова

есть душа в теле моем обитаемая, хотя бытие ее в теле чувствую, и когда то знаю, что она не имеет *таких* свойств, каковы свойства тела моего, то как без откровения могу достоверно доказать, что и другие бесплотные духи, подобные душе моей, существуют, пребывая без всякого вещества?

§ 2

А как известно нам, из *естественной философии*, что планеты, может быть, населены жителями, то для чего же на них не быть и тварям одаренным, так же как и мы — земные обитатели, разумом и волей; физика же доказывает нам, что планетные тела иные ближе, а иные далее к Солнцу течение свое совершают, то может быть, обитают еще и совершеннейшие на них твари, нежели человеки на земле, следовательно, и души их изящней и превосходней наших быть должны. Да, вероятно, что и в воздухе, окружающем земной шар наш, находится, может быть, множество разных родов невещественных существ, ни к какой планете не принадлежащих.

§ 3

По сходству душ человеческих заключаем мы и о прочих возможных духах, что способности их, равно как и человеческие, должны быть у иных совершеннее, нежели у других. А из сего следует, что непременно существует дух совершеннейший, могущий подробно представить себе все возможное, имеющий волю свободнейшую и всеблагую, в рассуждении же разума своего премудрейший и проч.

Когда же суть такие бесплотные существа без сообщения с веществом пребывающие, то паки вопрошается, на какой конец они сотворены? На сей вопрос должно ответствовать: что разум наш без помощи откровения ничего того понять не может. А понеже Священное Писание наставляет нас о том весьма ясно и обстоятельно, то мы, яко христиане, потому и верить должны.

Глава девятая
О душах животных

§ 1

Рассуждая о душе человеческой, доказывали мы, что она есть существо от тела нашего различные свойства имеющая,

она мыслит и чувствует, рассуждает, заключает и произволяет, свободна, чего никакое тело или вещество иметь не может. Рассматривая же животные твари и все от них происходящие действия, видим, что они оказывают подобные нашим действия. Они имеют по наружности не только такие же тела, такие же органы чувств, такое же свободное движение всех своих телесных членов, но так же снабжены в голове мозгом, имеют сердце, жилы и все внутренние части тела, как и человек, а посему могут принимать в голове такие же впечатления от окружающих предметов, как и мы. Из сего и заключаем мы, что и *животные имеют души.*

§ 2

Продолжая внимание наше далее,находим, что животные великую имеют разность от человека. И хотя оные из них оказывают некоторое сходство или подобие разума (analogiam ratio nis), ибо они чувствуют и чувства некоторых животных сильнее и достаточнее, нежели у человека; они понимают представляющиеся им внешние вещи, хотя довольно ясно, но сбивчиво, имеют память, воображение, а в иных некоторые знаки и остроты примечаются, они так же хотят и желают, однако того только, что потребно для содержания, сохранения их тела и размножения их рода, и имеют страсти, нам подобные и иногда в сильнейшей степени, нежели мы, словом, имеют все те способности смысла, которые философы называют *нижней степенью познания.*

§ 3

Напротив того, не имеют животные о вещах идей подробных и полных, ни способности соображать понятия, ниже совокуплять или разлучать одно понятие от другого и из одного или двух понятий выводить третье, что в человеке называется *разумом*; не имеют также и свободной воли и произволения, как человек, но все, чего хотят и делают или от чего отвращаются, происходит не от побудительных причин, по каким действует человек, но единственно хотят, желают и стремятся только к тому, что телесным их чувствам приятно, а отвращаются и сильно убегают от всего, что телу их боль наносит и оскорбляет; к тому же еще не имеют они способных органов ко изъяснению мыслей своих, что все знаем мы и повседневными опытами другим доказать можем.

§ 4

Наконец, каково различие в способностях душ человеческих, таково же находим и между животными, ибо известно, что сколько родов животных (разумеем зверей, скотов и птиц, и прочих одушевленными кажущихся насекомых), столь и разных в них (так сказать) душевных способностей. Например, лев во всем весьма разнствует от слона, а сей — от лошади, быка и прочих. Разные роды птиц (не говоря уже о насекомых) — все между собой во всем различествуют. Но каждое животное от Всевышней Премудрости и благости сотворено таким, каковым по намерению ее быть должно, и столько же каждая животная тварь, как то уже выше показано, имеет способностей, сколько ему для сохранения их жизни и рассмотрения родов их потребно; а посему и не можем никак о них любопытствовать и вопрошать, на какой конец животные сотворены? Потому, что мы о сей материи более, что здесь предложено, ничего не знаем и знать не можно.

Сим кончим сие рассуждение наше о душе и ее качествах, также о свойствах духа вообще и о душах животных. Остается только желать, чтобы сей посильный наш труд хотя несколько полезен был тому, кто, может быть, пожелает его прочесть.

В. А. ЛЕВШИН

Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Лвшнм к приятелю его Господину З***

Государь мой!

Вы, увидя намедни в руках моих поэму г. Волтера на разрушение Лиссабона,[1] говорили, что пришлете ко мне возражение против оного в письме г. Руссо;[2] вы прислали оное и возложили притом труднейшее исполнение по силам моим, вы желаете, чтобы я нашел, на чьей стороне справедливость, «в поэме ли г. Волтера, приводящего нас острыми вспадениями разума своего в отчаяние чрез доказательства свои, что все на свете худо, или в письме благоразумного его сопротивника г. Руссо, подкреплявшего нашу надежду доводами, что не должно считать зло частное злом общим и что зло частное есть ничто, или, может быть, и необходимо в рассуждении добра целого». Справедливую сторону легко усмотреть уже из двух сих противных заключений, когда единое тщится избавить от отчаяния, а другое в оное повергнуть, но вы требуете подробного изъяснения. Что бы мне сказать на сие вам, государь мой, кроме объявленного уже выше, что труд сей не по моим силам? Но я ведаю, что отговорка сия для меня будет неуместна, вы не отстанете от меня или назовете упрямым, хотя бы гораздо для вас великодушнее было не поставлять меня судьей над людьми, которых весь свет наш признал славными. Итак, я следую участи человеческой приниматься за дела свыше смысла своего.

Я мог бы решить одним словом: «Волтер погрешил», — но опровергнуть мысли мужа, толико именитого и систему его, обожаемую многими, требует, чтоб я с довольной ясностью вывел доказательства моего опровержения. Нет к тому почти надежнейшего средства, как держаться правил г. Руссо, для сего употребленных. Но прежде следует мне предложить, с каковым намерением писана сия Поэма на разрушение Лиссабона, равно как и большая часть сочинений Волтеровых.

Господин Волтер в сей поэме хотел доказать, что Бог не есть всеблагий, или когда Он всеблагий, то не всемогущий, или что свет, созданный Им, от Него не управляется. Следственно, нет провидения, а все на свете идет случайно. Прежде желал он выводить из зла нравственного, как например в своем «Кандиде, или Оптимизме», потом же употребил к тому в довод случай падения столицы португальской от землетрясения. При сем случае, — говорит он, — что если бы Бог казнил тысячи погибших там людей за беззакония, то за что погибли тут же младенцы безгрешные и скоты? Если бы Бог был властен и благ, Он запретил бы горящей под землей бездне, сжалясь на стон молительный погибающих, и если нужно для света, чтобы горела земная пропасть, для чего бы не гореть ей в пустыне, и для чего не провалиться стране ненаселенной? Что Бог мог бы грешников наказывать, кроме смерти; и Всеблагому можно ли сносить, когда тварь Его страждет? Что все на свете, имеющее бытие, ведет между собой брань и что все чувствуют, что злом свет наполнен, что всесовершенный Бог зла не может произвесть, другого нет творца, а зло есть на свете; и напоследок оканчивает коварно, смеясь надежде, кою имеют человеки о добре, ожидаемом по их смерти. Следственно, отвергает бытие души и утверждает, что вся действующая нами машина и причина всего действия уничтожится со смертью.

Я удивляюсь, как г. Волтер, будучи мужем толикого разума, взял дерзость слабыми человеческими понятиями писать против свойств и намерений Непостижимого. Знаю, что доводы его имеют хитросплетенные основания, но все таковые основания весьма опасны в случаях, где разум человеческий связь теряет, и весьма слабы, когда человек пишет против Бога. Впрочем, оставя метафизику и логику, одно только воззрение и прилежное рассмотрение Естества может мнение Волтерово неоспоримо опровергать. Я не употреблю к тому ничего, кроме видимого в природе и заключения по тому здравого разума. Я приступлю к возражению сего только видимым о намерении Божьем в создании сего мира и о познании чрез то бытия Его и благости.

Но, кажется, какая к тому надежда слабому смертному? Все ученые, и самые те, кои долженствуют служить показа-

телями пути нашей жизни, приводят только нас на распутья. Одни из них имеют в голове больше сомнительных мыслей, нежели надежных оснований, и бывают неизвестностью колеблемы, как гибкая трость; оные сомневаются беспрестанно и даже во всем. Они отстращивают нас отыскать истину и ограничивают пределы разума. Удивительно видеть столько естественной способности и столько неизвестности, вкупе соединенных. Они имеют множество последователей, и сии сомневаются даже до совершенного неверия. Напротив, другие обещают нам чрез меру много и распространяют слишком господство разума. Они подвергают все понятиям своим, нет для них ничего трудного. Когда они заговорят, можно подумать, что они подробно знают свойство духов и тел. Для них не больше труда стоит, как только повернуть рукой и по желанию их материи разделяются и опять совокупляются; они ведают побуждения, коими тела мира приходят в движение, они знают состояния самомалейших их частей, из коих оные созданы; говорят о всем и предопределяют все весьма дерзким образом.[3]

Но сколько упадет сие высокопарное присвоение! Если только оставить выдумки и придерживаться естественного знания, то должно признаться, что природа, хотя представляет нам великолепное зрелище, но внутренность оной остается для нас сокрыта. Мы не ведаем, как машины движутся, строения каждой оных части и образ, каковым оные вообще связуются, понятию нашему высоко. Внешнее мы видим и употребляем оное, но познать явственно учреждение и побудительные причины Естества, кажется быть дарованием, которое предоставляемо для иного состояния. Кажется, мы созданы за тем, чтобы стараться быть добродетельными, и тем мы в жизни сей подобны путешественнику, начинающему дорогу свою на утреннем рассвете ясного дня. Приятный, хотя слабый блеск освещает окрестные предметы, но мы познаем только то явственно, что к нам близко, мы можем лишь различить реку и близ по ее берегу проложенную стежку, больше нам и не нужно, мы можем путь наш продолжать беспрепятственно. Путешественник, хотя необходимо должен то примечать, что ему в дороге встречается, впрочем, оный ни сего не совершит, ни того не минует, однако нужно ли ему испытывать подробное свойство земли, по которой он идет, и воды, которая близ его течет? Ему не следует, кроме продолжать свой путь и оберегаться, чтобы не упасть в реку. Если же он захочет быть слишком любопытен и остроумен, то он, остановясь у воды, замешкается и

пожелает изыскать ее свойство. Он начнет трудиться открыть ее источник, ее происшествие, ее начальную причину, он начнет вопрошать о ручьях, кои в реку сию впадают, он будет испытывать, какие рыбы в ней живут и какие травы растут по берегам ее. Он исследованиям своим конца не увидит, и путь останется не совершенным. Вот начертание нашей жизни.

Рассуждать о ненужных вещах, и которыми ни склонности наши не делаются совершеннее, ни нравы поправляются, ни обществу услуги оказываются, есть уклонение от истинного пути или вредное замедление в нужной дороге, ибо вместо сего могли бы мы предпринять что-нибудь полезное. Премудрость Создателя искала предохранить нас от таковых препятствий тем, что ограничила наше понятие. Если б оное было больше, мы бы вместо действия занимались только зрением, нам бы презрительно уже на земле сей жить казалось, если бы мы видели, что происходит в планетах. Но со всем тем сие побуждение к любопытству, сие желание разуметь о всем есть истинный довод, что бытие человеческое не оканчивается с разрушением его здешней телесности, как, впрочем, сие противно бы было намерению, с каковым нам дан разум, т. е. уничтожить оный, когда уже он опытами близится к высоте познания в своей старости.

Многие разумные люди употребляют рассмотрение природы в доказательство о бытии Божьем. Должно отдать похвалу доброму желанию сих, старающихся учинить порядочный довод сей истины, но я не думаю, чтобы таковой труд мог иметь желаемую пользу. Что есть Бог, кто в этом усомнится? Но за тем ли показывают часы, чтобы доказать, что есть часовых дел мастера?[4] Рассматривающий прекрасную машину сомневается ли в искусстве художника, оную сработавшего? Оба сии понятия легко соединить, понеже они неразделимы. Кто сомневается, имели ли часы своего мастера, тот поистине недостоин, чтобы с ним вступать в спор. Великие книги, кои пишут для утверждения о бытие Бога и что составляет только часть здравого разума, суть только поношение чтецам и слушателям. Зачем доказывать то, что всякий чувствует и постигает. Весь видимый мир сей есть зеркало Божия совершенства, потому употребление сего зеркала состоит не в доказательстве, что свет сей имеет происшествие от Бога, но чтобы доказать нам себя о Божьем единстве, премудрости, бесконечности, благости и провидении.

Что все вещи от единого Существа происходят, сие вся-

кий может заключить из взаимного соединения всех частей всей природы, также по намерению, к каковому все Естество клонится, не меньше и по разнообразности средств, коими оные намерения содержатся.

Повсюду, куда ни воззрим, находим мы или простые вещества, или тела, из частей составленные, весьма между собой различных действий. Что воспаляет огонь, угашает то вода; что один ветр замораживает, другой приводит в таяние; что иссушает солнце, увлажняет то дождь, но между тем всех сих и тысячи других, по-видимому, противотекущих действий соединение весьма чудным образом составляет только едино целое. Одно подкрепляет или поправляет другое, и каждое к всеобщей связи столь необходимо нужно, что оная без того разрушилась бы или утратила бы свое предопределение, хотя бы только одну часть из оного отнять.

Положим, пусть не было бы чего-нибудь в природе считаемого нами за излишнее, например движения воздуха или ветра, какое одно сие навлекло бы расстроение! Тогда воздухом и теплотой вытянутые из моря и из земли пары остановились бы на одном месте, где взошли в недостатке ветра, разносящего тучи паров, т. е. облака по всем странам, земля бы иссохла от жара солнечного, трава на полях увяла бы, животные лишились бы жизни, и вся природа лежала бы при последнем издыхании.

Вместо ветра, коего необходимость весьма явственна, отнимем из тела земли нашей такую часть, без коей нам, кажется, можно было обойтись. Например, пусть бы не было разных родов глины, но коликий вред из того восстанет! И в том ли только, что человеческий род не будет иметь из чего делать свою посуду? Нет, государь мой! Урон толь же великий, как и недостаток ветра; без глины потеряем мы все наши водяные ключи, источники и реки. Казалось бы, что и без глины обращение паров и вод происходить может, но может уже с трудом и без действия. Тогда пары, упадая дождем, пропадали бы в том же состоянии, вода проницала бы сквозь рыхлую землю в глубочайшую ее внутренность и не останавливалась, и не собиралась бы, как ныне, на слоях глины, сквозь кою она проседать не может.

Посему все части природы приуготовлены к некоторому употреблению, и только единым разумным и всемогущим Существом в связь приведены. Если бы было более создателей, и один бы из них сотворил солнце, а другой — землю, то помышляли бы они о разных намерениях и пользах. Творец

солнца, яко толь преизрядного тела, не захотел бы, чтобы оное столько пособствовало не его созданию земле, и было бы между ними, как между богов Омировых, кои, ничего не делая, только между собой бранились. Следственно, только единое есть Существо, кое каждую часть мира сотворило для другой и оные между собой так связало, что всеобщее расстроение воспоследовало бы, если хотя б одной частицы не доставало или бы оная двигнулась с определенного места.

Истина сия познается еще явственнее, когда рассмотреть всеобщее намерение всех частей в природе. Что оные стремятся к одному намерению, и всех их толь бесчисленные действия по оному учреждаются, сие относится к единству Создателя, вложившего в них таковое стремление. Человек есть как бы союз и средняя точка всей природы, ибо возьми только оного от земли, вся красота ее не имеет уже пользы. Всяк видит, что для человека находится все, что земля внутри и снаружи в себе ни имеет. Но о сем будет еще говорено впредь. Истина же сия не опровергается и тем воображением, что есть населенные миры, кроме нашей земли. Положим, что планеты только обитаемые земли, освещаемые солнцем, положим, что неподвижные звезды суть солнца, имеющие вокруг себя свои обитаемые планеты, то из сего не следует, кроме, что Бог и в других тварях являет премудрость свою и величество, и об оных также в каждом обитаемом шаре печется, как и в нашем. По ему не останется спора, что все сии великие тела, кои в прекраснейшем согласии и не препятствуя друг другу в путях своих, движутся, созданы единой рукой, и законы движения своего от единого восприяли Господа; итак, картина всегда остается одна, хотя и толь много в ней образов видимо. Когда для одного концерта много голосов потребно, то тем лишь изъясняется великое искусство сочинителя, что оный такое множество учредил голосов, которые в едино согласуются. Что единый Творец все произвел вещи, можно удобнее заключать из продоложения породы животных и растений. Ибо каждый род животного и растения с начала создания до конца времен удерживает одинакий вид и одинакое свойство; следственно, каждый род сотворен по особливому расположению. А сие единство вида и свойств доказывает, что трудилось над ними разумное и всемогущее Существо.

Все же сии бесчисленные и до изумления различные роды животных и растений показывают нам единогласно о единстве Творца своего через единое средство, коим оные распложаются. Оставим теперь все мнения и споры о том

разных мудрецов, каким образом яички и зародышки плодоносие свое получать могут, но коснемся только мгновенно до того, что тысячами опытов вне сомнения поставлено.

Каждое животное, велико ли или мало оное, происходит из зародыша, где оное прежде лежало почти в неприметной простым глазам малости. Все растения имеют то же начало. Все сии зародыши окружаются многими кожами или черепками для сопротивления внешнему давлению воздуха и строгости погод. Кто бы сию необходимую предосторожность сделал? Несчастный случай мог ли иметь таковую разумную проницательность? Кто, кроме провидения Творца, мог бы расположить единообразие в различностях? Кто бы мог сохранить от начала навсегда без перемены все сии предосторожности? Безумно, если возражать еще против сей истины. Итак, распространяюсь я еще несколько о промысле Создателя, открывающемся в воззрении на растения, который не забывает ниже о самомалейшем из оных. Головочка молодого деревца или травки, не показывается из земли, как в покрышке, сохраняющей ее от вредных погод. У одних родов семенные половинки сами выходят наружу и хранят молодой росток до тех пор, как уже оный, укрепясь, не будет иметь в них нужды, тогда сии половинки отпадают. Другие, не выносящие на ростке семени, из земли выносят свою голову, как бы в пеленах обвернутую, разные кожицы нежнейшие к самому зародышу, чтобы твердостью не повредить его мягкости, а твердые снаружи берегут сию прилежно. Все глазки на древесах, из коих выходит надежда будущего растения и распложения, имеют о себе сию заботу Всемогущего.

Все сие преподает нам явственное понятие о Творце света, о Его единстве, о всех Его совершенствах, силе, премудрости, воле и благости. Все сии Его Божественные свойства между собой равны, и взирая на природу, оказываются, что оные бесконечны, равно как Он Сам. О силе Его можем мы заключить из некоторых опытов. Возведем взоры наши на тела небесные, кои не так, как месяц и планеты испускают от себя свет не занятый, но собственный. Солнце и звезды неподвижны, хотя скрываются на несколько от очей наших со своим сиянием, но они не угасают и еще как бы блистательнее предстают нам в свое время. Блеск Солнца хотя может помрачать звезды, когда входит в нашу атмосферу, но со всем тем звезды, равно как и Солнце, имеют свой собственный свет, коего никогда не теряют. Каждая звезда есть шар огненный. Что мы оное, не взирая на безмерное их от

нас отдаление, видеть можем, сие происходит не от того, чтобы оные были меньше нашего Солнца, но уменьшение их есть только довод о их отдалении. Следственно, все они есть солнца, которые за тем от нас отдалены, чтоб огонь их нам вреда не причинял, однако же чтобы мы не совсем лишились их света. Когда мы положим сию неоспоримую истину в основание, то из двух следует одно, либо, что сие множество солнц только для нас сделано или что есть еще другие различные твари, кои пользу оных с нами делят. Положим, что звезды блистают только для нас, какое благоденствие вкушаем мы, что таковые блистающие светильники повсюду в небесном своде насаженные, хотя жилище наше ночью украшают, но не имеют излишнего блеска, чтобы нарушать покой наш! Когда же они солнц, кои при великолепном украшении, нам предоставляющемся, освещают и еще другие шары земель, если сии белые полосы, Млечный Путь называемые, по свидетельству зрительных труб, составляют неизглаголанное число весьма удаленных от нас солнц, то, следственно, не тщетно они созданы, а для земных шаров, сколько же бессчетно там населенных, как песок на берегах моря.

Премудрость и сила Божья во всем, созданном от Него, неразлучимы, они открываются повсюду в равной мере, везде, где ни видим мы бунтующие силы, там усматриваем и узду, оные удерживающую.

Сии превеличайшие шары, в различных путях около нас носящиеся, суть ужасные машины, от коих малейший толчок раздробил бы вдребезги нашу Землю, но они движутся предопределенным и размеренным образом. Путь их никогда не уклоняется от предписанного течения, величие их тяжести и скорости учреждено по вернейшему исчислению, движение их никаким неожидаемым препятствием, никакой посторонней силой в непорядок не приводится.

Воздух, на нас лежащий, беспрестанно стремится давить нас к земле и расплющить, однако распространительная сила того, который мы в себя втягиваем, противится силе сей равной силой, и сии силы, друг другу поставляя равновесие, отправляют действие свое неприметно.

Море ежедневно своим приливом, кажется, грозит нам потоплением, но угрозы сии уничтожаются отливом, и мы получаем выгоды сего беспрестанного движения без опасности.

Жар лета имеет свои пределы, а хлад зимы — свою меру. Сила движения в мышце слона, равно и в мышце червя, ро-

дящегося в сыре, умеривается силой другой мышцы. Вся природа есть совокупление сил движения и противоборства, даже силы враждования, неусыпно стремящихся друг друга уничтожить, но бесконечная Премудрость управляет оными кротким образом по всеобщему намерению, согласие между ими производящему.[5]

В том, как беспредельное Существо повсюду толь совершенный порядок и величество являет, оказывает Оно притом и совершенную волю. Она не подвержена никакой вещи, оная не ограничена, не принуждена как по своим собственным законам, ниже по упорству веществ, кои для себя употребляет. Кажется, будто бы Бог находит удовольствие в том, когда употребляет сию волю, и дела Свои созидает к Своей забаве, столь различные оказывая перемены в учреждениях и украшениях.

Когда отлив дозволяет нам прогуливаться по берегам моря, находим бесчисленные роды раковин потомков тех, кои за несколько веков хранятся в кунсткамерах. Праотцы и дети совершенно между собой сходны, опять напоминовение не слепого случая, но промышляющего Провидения. Все они вообще не пременившееся изображение своего начального расположения. Между тем не может быть ничего вольнее, как выбор толь различных расположений. Находится множество родов раковин и морских насекомых, кои во всю жизнь свою на одном пребывают месте, но кажется, они снабжены великим множеством ног, коими с крайней поспешностью движутся. Люди, ловящие их, имеют при сем важное претковение, зачем столько ног, скажут они, когда не двигаться с места? Однако то, что они приемлют за ноги, суть только малые хоботы, коими сии животные бьют по воде, дабы плавающие в море масляные соки или другие влажности, следуя движению воды, от ударения сего происходящему, к ним приближались. В строении насекомых на сухом пути оказывается не меньше сия Божья воля. Те роды насекомых, коим Господь назначил в пищу зеленый лист древесный, не обитают на каждом дереве без разбора, каждый род сих пребывает на особливом предназначенном своем уделе и не выходит из своего округа. Сия же воля, назначившая им разные жилища, снабдила их орудиями для приуготовления оных. Одни из них получили буравцы, чтобы накалывать дубовый лист и произвесть истечение сока, под коего затвердевшей корой могут они жить со своими молодыми; другие снабжены долотами и пилами, чтобы разверзать корку на розовых деревцах и выдолбить в оной два ряда маленьких ямок для положения в оные яиц своих; иным дано искусство обвертывать около себя молодой листок древесный, удерживать в сем положении множество укрепленных по краям паутин; ибо, впрочем, листок по естественному своему напряжению разогнулся бы и не имел потребной впуклости. Некоторые живут только в пучках растений, иные внутри листов, живущие внутри овощей не могут жить в другом месте. Итак, напрасно заботятся, что червь, внутри овоща находящийся, может также распложаться в желудке младенца или, положим так, хотя бы он и мог жить против своего назначенного правила и вылупиться из яйца своего, и жар желудка, который, однако, в рассуждении его есть горящая Этна, выдержать; но рода своего там он распложать не может, понеже ему следует сперва быть куколкой, а потом летающим животным, прежде нежели достигнет возможности детей рождать.

Сия беспредельно вольная сила, которая растения назначила средством к содержанию непонятного множества родов тварей и которая одно растение избрала жилищем различным родам, не остановляется, чтобы только одними насаждениями содержать насекомых, она питает оных великое множество во всех соках. Брось несколько муки в воду, стоящую на открытом воздухе, то появятся малые твари стадами над тем местом и начнут класть яйца свои в сию воду, из оных со временем опять они появляются, превращаются и улетают. Сии в мокроте живущие твари обыкновенно бывают так малы, что простыми глазами почти рассмотреть их не можно, но не взирая на то, размножаются они ужасно и повсюду наполняют воздух. Они служат в пищу другим насекомым, кои поболее их ростом, как и сии равномерно птицам. Посему находим мы, что все создано одно для другого, как в вещах видимых, так и в тех, кои взор наш не постигает. Бог употребляет волю свою еще гораздо удивительнейшим образом, тем что непонятное множество тварей содержит в меловой земле, в пустых раковинах, в гнилом дереве, в камнях и самом мраморе. Бог не хотел, чтобы что-нибудь осталось без пользы и чтобы сии твари свободно могли достигать в назначенное себе жилище, снабжены они одни перьями, другие буравцами, терпугами или тому подобным, что способствует для породы их и обиталища. Так же не малому числу родов тварей назначено место в телах животных, из коих одни по превращении своем выходят на поверхность мухами, а другие остаются всегда червями и в сем виде размножают род свой. К первым надлежат

те, кои кладут зародыши свои под кожу скотов или в их ноздри, или в иной части тела, от каковых соседей иногда скоты приходят в бешенство. Ко вторым же — живущие только в желудках и внутренностях скотов и нигде, кроме сего, существовать не могущие, либо за тем, чтобы поглощать находящиеся там излишние соки или чтобы соки сии содержать в жидкости, дабы оные от сгущения не сделались вредными.

Мы видим, что сей беспредельной силе столько же легко было различать виды птиц и других животных, какое различие находится в величине от штрауса до колибрии, какая перемена в носах от тукамова до птички мушки, которая еще меньше колибрии, каковую степень силы или поворотливости видим от слона до мыши. Четвероногие животные покрыты шерстью, между тем чешуйчатая кожа носорога показывает, что Богу можно было дать им и иного рода покрышку. Птицы покрыты перьями, но волосы касуария и крылья летучей мыши изучают нас, что Богу возможно бы дать им полет и без перьев.

Посему все вещи доказывают нам о столь же вольном, как и разумном выборе того, кто их произвел. Во всем естестве не находится произведения простого случая или слепой необходимости. И то, что беспрестанно действующим сделано, приводится к действию с совершенной вольностью. Нет необходимости, чтобы Солнце только поутру восходило, но Земля исполняет сие необходимым образом, следуя закону, предписанному от Создателя, в течении своем и обращении вокруг своей оси; и Создатель по воле Своей толь же легко может оное переменить, как учинил единожды.

Но сия воля Его основана не на своенравии. Бог употребляет оную не для пышности и показания, что Он все может делать, что захочет, употребление воли Его учреждается повсегда благостью, сия для нас толь полезная истина, лежит некоторым образом во всей природе пред нашими очами.

Известно, что многие из людей, равно как и покойный Волтер, учинят на сем месте возражение, скажут они, может ли быть то благостью, когда Бог поместил в свете столько вредных животных и растений? Оставя зверей, нас терзающих, оставя гадов, нас умерщвляющих, не упоминая о минералах, о плодах и растениях, лишающих нас здоровья и самой жизни, сказать только о малейшем, например нужны ли в природе были черви, корабли наши неприметно прогрызающие, сваи в наших заплотах источающие и подпоры домов наших опровергающие? Если бы человек мог так

удобно проницать намерения Божьи, если бы он в состоянии был обозреть все учреждения мира сего с такой быстростью, как хватается он за вещи, являющиеся ему вредными в природе, он бы не вопиял против встречающихся зол в естестве, он бы разумел, что может быть злом нам кажущееся было неизбежимо при учреждении мира и согласился бы принять сентенцию г. Руссо: «Целое есть добро, или все в рассуждении целого есть добро». Я не сомневаюсь, что ни один человек не может сыскать приличных доводов ни для защищения, ни для опровержения сего предложения, ибо доказательства сии зависят от совершенного познания учреждения сего мира и намерения Создателя, а познание таковое, без сомнения, превосходит человеческий разум.

Весьма бы можно много сказать против мнимой неполезности вредных созданий, как-то, во-первых, что природы нами исследована только малейшая часть, совершенно нам испытать ее никогда невозможно и что посему мы не можем спорить, если вредящие нас создания приносят как в рассуждении целого мира, так и частно сторичную пользу. Второе, что вредные твари являются только в малом числе и притом природа их побуждает от нас удаляться в места необитаемые, где они, не вредя нам, живут для намерения, предопределенного Создателем. Третье, что мы знаем уже отчасти и сами, полезное нам в естестве вредных тварей, например кожа и сало змеи, есть драгоценное лекарство от многих болезней. Четвертое, что против зла тварей вредных есть противоборства, оное уничтожающие, как-то: лев нас терзает, но мы его предваряем смертоносным ударом стрелы или пули; змея нас угрызает, но мы уничтожаем яд ее одним разжеванным конопляным семенем или холодной водой; ядовитый скорпион, сам утопленный в деревянном масле, помогает испровергнуть яд свой, и, наконец, даже черви те, о коих сказано выше, подобно всем нужным тварям чрез разрушение некоторых вещей приуготовляют материю, потребную к составлению чего-нибудь другого и приносят к всеобщему обратному течению то, которое поддерживает действия природы и даров ее, коих возобновление нам необходимо нужно. Сверх сего к всеобщим выгодам стремящегося намерения древесные черви, быв вредом для кораблеплавателей, суть сокровище для жителей севера. В холодных климатах мало родится хлеба, но изобильно смолы, черви сии принуждают привозить сюда избытки свои людей, коим нужно конопатить корабли свои, чтобы выменивать за то изобильный продукт стран сих, смолу. Следственно, черви

сии, кои кажутся не нужными быть в природе, вместе того утверждают к взаимной пользе союз народов, и как трудятся они в Амстердаме к выгодам Стокгольма и города Архангельского, так другие насекомые работают в сих северных странах к выгодам голландцев и доставляют им случай возить туда во множестве соль свою, чтобы сберегать чрез оную рыбу, кою они там вредят и кою в сих местах часто употребляют вместо хлеба. Но я за лучшее считаю ничего не ответствовать тем, кои ничего не делают, кроме как ругают дела Создателя своего. Не противно ли разуму и почтению защищать поведения Божье? Делам Его наше одобрение не нужно. Премудрость и благость Его упадают отвсюду в глаза наши, если нам и трудно иногда отгадать намерения в делах Его, то сие доказывает только ограниченность нашего разума, но ни по чему недостаток Его щедроты. Все видимое нами в природе свидетельствует, что человек есть настоящее намерение всему, что Бог ни вместил в нашу землю, даже и тому, что нам вредно кажется. То, что называем мы злом, нередко бывает истинное добро и часто подает случай к таковым добродетелям, которые должно считать выше нечувствительности и покоя. Намерение Божье во всех вещах клонится к тому, чтоб нас во всем снабдить, просветить и наставить. Сия поражающая сердце истина не требует доводов, но нужно, чтоб мы ее помнили, и в том лишь состоит наша истинная премудрость. Тщетно будет, если мы хотя беспрестанно станем стараться испытать дела Божьей премудрости. Разум наш имеет теснейшие пределы, чтоб толь далеко достигать мог, одно только сложение глаза в комаре в состоянии утомить нас. Поистине сие есть бездна, в которой разум наш теряется. Но не таковое обстоятельство с Его благостью, которая для нас толико чудес творит. Мы не можем взирать на оную, чтоб не становиться совершеннее, и сколько благость сия не бесконечна, но однако ж в силах мы иметь за оную таковую благодарность и любовь, которой равномерно нет пределов.

Кажется, что Бог требует сего от нас, так велики распоряжения, кои обращает Он, что б мы благость Его никоим образом не могли оставить не приметя, хотя Он удивительнейшее в строении дел своих от нас и скрывает. Неизвестность сия приключает, что мы иногда то или другое считаем за бесполезное или думаем, что оное правосудию Божию противно. Истинное разрешение сей трудности находим мы все в Божьей благости. Примеры объяснят мое мнение.

Между простыми цветами, коих надобность нам извест-

на, находится множество махровых, в которых не бывает семечка. Зачем бы, кажется, украсить их толь великолепно, когда в оном нет пользы? Понеже весьма приметно, что махровые цветы состоят из нескольких других простых цветов, искусно соединенных и на одном стебле растущих, то ботаники думали, что изобрели нечто чрезвычайное, когда говорят, что находят в сих махровых цветах уродов. Не видимо ли что-нибудь отвратительное в махровом гиацинте? Есть ли какое безобразие в столиственном розане? Когда сии приятные растения ежегодно вновь появляются, то довольно ясно видимо, что оные не суть дело слепого случая, ни беспорядка, а предзаключенного учреждения и некоторого намерения. Не может ли намерение сие состоять в том только, чтобы услаждать глаза наши и обоняние? Нет ни единого в свете растения, которое не имело бы другой пользы, как только взирать на оное, сия польза кажется тогда очевидной, когда таковые растения привозят из других земель и за редкостью сажают в садах своих, но не за тем оные в тех землях, где премудрый Создатель определил их. Например, мы не употребляем тюльпаны, как любоваться, взирая на них, но они, напротив, служат к содержанию целых татарских народов. Страны их во многих местах не удобны к земледелию, понеже плоски и ненаводнены, но трава растет на оных для скотов их, и между прочим несказанное множество тюльпанов. Из их корней варят они с молоком похлебку, весьма крепительную и здоровую. Прелестные краски цветов суть знак премудрости, чтобы мы через них скорее находить могли сии полезные корни, носящие на себе толь блестящий цвет, а не простая лишь игрушка естества, каковой премудрость Творца не занимается. Впрочем, премудрость уподобляется нежной матери, которая, заботясь о всем нужном для чад своих, не стыдится принимать участия в их забавах.

Исследование благости Божьей опровергает еще и другое возражение, которое еще величайший имеет вид, нежели прежде, т. е. можно ли отнести к правосудию Божью создание толь многих скотов, на один лишь убой назначенных. Всяк может разуметь, что должно оных убивать, ибо на земле нельзя бы обитать было, если бы числу и возрасту их не положить пределов. Однако ж нужно ли было их за тем создать, чтобы убивать? Когда мы против сего вопием, то сие равно, как бы вопияли против того, что мы слишком богаты. Когда нам кажется непристойным, что Бог создал скотов, способствующих к нашей пище и одежде, то столько ж

непристойным быть должно, что Он о нуждах наших печется. Бык есть не только преизрядное питательное средство, но притом и одушевленное, которое, бродя, само себе пропитание снискивает, и без противления человеку отдается, когда ему то нужно. Следственно, в сем есть сугубое благодеяние.

Человек вокруг себя имеет множество одежд и съестных припасов, которые мало-помалу сами собой достигают в свое совершенство без его о том попечении. Вещества, его покрывающие, питающие и домовую утварь ему доставляющие, имеют зубы и желудки, чтоб себя питать, оружие для своей обороны, крылья, ноги, перья, чтоб к человеку приблизиться, сказать словом, они имеют силы жизненные и силы движения, дабы они без отягощения человеку до тех пор были в добром состоянии, пока угодно будет ему употребить оных. Впрочем, полезные скоты сии могли бы размножиться безмерно и число их учиниться превосходнейшим, нежели требуют наши нужды или могло бы содержать их назначенное им в пищу средство. Ручные скоты заразили бы воздух, если бы по смерти их не зарывали в землю, ибо невозможно человеку успевать делать им погребение, но и о сем видимо попечительное учреждение. В лесах, в водах и в земле есть хищные звери, кои беспрестанно стараются помочь сему вреду, оные ищут все то поглотить, что нам вредным и излишним быть может. Вложивший в них склонность жрать мясо, предвидел, что они услуги свои нам иногда простру слишком, нежели нам надобно, но Оный ведал, что сие не преступить далее нужного, понеже для человека столько ж необходимо, чтоб его наказывать или наставлять, как и оказывать ему помощь. Величайшие приносятся ему выгоды, когда он трудолюбив, и на все случаи ведет себя осторожно, нежели когда впадает в нераченье и леность.

Все, на что ни взглянешь, свидетельствует, что Бог поставил человека царем на земле над всеми прочими тварями и дал ему разум, приводящий его в состояние нести сие правление. Хотя оный не имеет таковой быстрости, как птицы, кои помощью крыльев своих в мгновение исчезают из глаз и опять появляются, хотя он не имеет таковой силы, как звери, вооруженные рогами, острыми когтями и убивственными зубами; и что больше еще, природа не дала ему и одежды, он родился без перьев, без шерсти и без чешуи, чем бы охраниться от суровости погоды. Пристойна ли нагота сия для владетеля земли? Но он имеет разум, а потому он богат, силен и изобильно снабжен всеми надобностями. Разум научает его, что имеющееся у прочих тварей ему надлежит, что оные настоящие его невольники и что услуги их обще с их жизнью состоят под его повелением. Понадобится ли ему на стол дичина, нет нужды ему самому за ней гоняться, ему следует только послать выученную собаку или сокола, и все будет принесено, чего он хочет. Пожелает ли он по времени года переменить носимые им одежды, овца предлагает ему свою волну, земля свой лен и бумагу, а шелковый червь прядет для него легкий и великолепный наряд. Твари питают его, охраняют его, сражаются за него, возделывают его пашни и развозят его товары.

Человек есть средоточие дел Божьих на земле, он есть намерение оных, на нем утверждается все согласие оных. Возьми только разум от земли, представь себе, что человека нет на свете, в то мгновение исчезнет союз в делах Божьих. Пусть и без него будет земля приносить плоды свои, но все сии богатства не что иное будут, как погибшие сокровища, кто соберет их и употребит на нужное? Скоты разбредутся либо в страны холодные или в самые жаркие и неплодные, придет зима, и они погибнут без пищи, плотоядные животные не будут иметь пропитания, в изобильных же местах хищные звери умножатся, истребят скот травоядный и тем истребятся сами. Воздух заразится от трупов, померших с голода, и остаток живущего погибнет. Положим, что животные и останутся живы, но на что они, когда нет над ними правителя и могущего свойства их употребить на пользу и услуги их соединить с собственной их выгодой. Конь и бык по своей отменной силе в состоянии носить тяжкие бремена, ноги их вооружены рогом, выдерживающим жесткий путь, когда ж бы они не делали ничего, кроме как поедать на полях траву, на что бы давать им таковую силу и толь твердые копыта? Овце тяжесть волны и нечистота, к оной прилипающая, были бы в бремя, дойные скоты не имели бы выгоды в изобилии молока своего. Повсюду бы не находилось [ничего], кроме вещей ненужных и самим себе противных. Недра земли наполнены камнями и металлами, годными лишь для обделывания, но зачем они, если б не было того, кто может их употреблять в строение? Поверхность земли была бы великий сад, в котором никто не утешался бы, вся природа — великолепное зрелище, которого никто не видал бы. Поставь же человека на землю, очисти только место для разума, тотчас повсюду узришь премудрость, союз и единство. Все, что кажется созданным не ради человека, а для растений и скотов, есть не меньше для него только, ибо растения

и скоты не имеют иного намерения, как только служить ему. Комар кладет яйца свои в воду, из оных выползают червячки, обитающие несколько в воде до исшествия своего на воздух. Сии червячки суть обыкновенная пища рыб, раков и водяных птиц. А от сих человек имеет пользу, следственно, все для него и даже от комаров имеет он выгоды. Посему он только соединяет все вещи между собой, и оные не имеют намерения, кроме человека. Присутствие его есть союз, составляющий из многих разнообразных частей одно целое.

Ни в которое время не было недостатка в непокоривых и вздорливых умах, есть еще и поныне, которые данную человеку власть владеть всей природой насмешливым образом опровергают, вместо чтоб приносить Творцу благодарность за оную. Сии именуют господство человека над животными тиранством и прямым насилием, они не довольствуются тем, что сами себя лишают своего права, но сверх сего возвышают право животных и прилагают еще им рассудок.

Ответ на сие возьмем мы не из картезиевой философии, как говорит он: «Мы для того только имеем свободную силу поступить с животными по нашему изволению, понеже сии только единые машины суть»,[6] то основывает он весьма известное право на очень неизвестном. Человек ведает, что знание его требует обитать на земле, возделывать оную и употреблять в пользу плоды ее. Он вкушает сии, ибо они способны ему к тому кажутся, и по сей же причине одевается он кожами животных и питается их мясом, ему не можно испытывать естества сих вещей прежде оных употребления. Какая вышла бы для него польза, если бы он разумел, что такое собственно есть солнце, прежде нежели начал ходить, оным освещаемый, или бы знал естество камней, прежде строения из них себе жилища, или бы естество навоза, прежде нежели возымел понятие о возделывании пашни? Следственно, не нужно ему пространное исследование, от чего животные имеют жизнь. Он не узнает сего, равно как о естестве солнца, камней и навоза, внутреннее обстоятельство сих вещей от него сокрыто, однако же ведает он, что оные полезны. И как всевышнее Существо являет толь великое попечение доставлять нам оные во множестве и ежегодно, то сие довольный знак, что употребление оных нам дозволяет.

Когда захотеть объяснить естество солнца или души животных, будет то труд тщетный, яко клонящийся к неизвестным и непосягаемым вещам. Обрати ж сие прилежание к испытанию намерения и благости того, который животных

во множестве производит, равномерно к рассмотрению пользы, которую оные доставляют, тогда без труда уразумеет столько, сколько нам ведать нужно, а именно, что души животных суть источник их жизни и их способности нечто разуметь, которого действие учреждено по обстоятельству наших надобностей.

После трудов потребно нам увеселение, мы находим окрест себя забавных зверьков, оказывающих нам истинное дружество, непременную верность и в себе вид некоторого разума; потребно ли нам жилище, одежды, пища, ехать ли из места в место, помощь в том оказывают животные в изобилии, и навсегда подвергаются нашим повелениям. Оные не ведают ни о своей силе, ни о предстоящей опасности, они ничего не знают, как только искать себе корма и нам повиноваться. Ежедневно почти в большие города гоняют стада страшных быков, но уклоняются ли они с пути, им назначенного? Нет, голос и взгляд ребенка, ими управляющего, приводит их в мгновение к послушанию. Возможно ли отрещи тайную силу, являющуюся в сем последстве, принуждающую их быть близ нас?

Между тем, когда б все животные, могущие быть человеку полезны, обитали вокруг его, они бы нанесли ему больше беспокойства, нежели оказывают пользы, и большая бы часть земли лежала впусте без живых обитателей. Дабы все наполнить и человеку довольное пространство доставить, другой половине животных дана совсем отменная склонность. Оные имеют дарование сами промышлять о себе, свойство их имеет в себе неукротимое, робкое и дикое. Они рассекают воздух с неистовством, скрываются в леса, убегают от человеков, а тем избавляют оных от скуки, которую навлекло бы их неприятное общество и несказанный труд удержать их в порядке, но род жизни их и их убежище не укрыты от человека, и оный повсегда знает, как их сыскать. Что таковым образом склонности животных не одинаковы и что следственно оказывают они совсем различные побуждения питать себя и избирать себе жилище, сие все должно приписывать Божьей благости и провидению, учредившим все к выгоде человека. Для него только твари проворны или неповоротливы, понятны или глупы, кротки или дики, мы долженствуем с таковой же благодарностью и удивлением признавать, что часть их бегает в неукротимости и дикости, как и то, что прочие кротки и с нами обитают. Самая ж сия благость, которая их к нашей пользе неодинакой способностью одарила, учинила сие благодеяние еще бесконечно

драгоценнее, что оные заключила в некоторые пределы, коих твари никогда не преступают. Удивляются некоторые, что твари, не взирая на оказывающийся в них разум, разумея друг друга и благорассудным образом добывая для себя содержание, но никогда не пекутся род сей жизни сделать выгоднейшим через новые изобретения, что они не оказывают желания знать повесть своего поколения, что не заботятся о учреждении света, не открывают в себе хотения к вере, и ниже малейшего знака из сего не являют. Если бы они имели истинный разум, то сии вещи были бы неминуемые оного последствия, потому они получили ума столько, сколько нужно им оного к пользам человека.

Все бы пришло в расстроение на земле, когда бы твари были разумнее, нежели есть. Когда бы ворон просветился в понятиях, он бы гнушался своей обыкновенной пищей, если бы бык стал разумнее, он сверг бы свое иго, рассуждающая лошадь стыдилась бы узды своей и покорности, умствующая собака отказалась бы от черствых корок хлеба и питалась бы сама ловом свежей дичины, вместо того что носить оную своему хозяину.

Коль скоро животные получили бы употребление разума, тотчас бы возомнили они иметь право к вольности. Следственно, от того они лишь склонны к покорности, что им недостает разума, и потому идет сие в нашу пользу, что хотя они все и в состоянии что-нибудь предпринимать, но не в состоянии разуметь что-либо множайшее.

Вняв с прилежанием все вышесказанное, не признаетесь ли вы, государь мой, что рассмотрение природы научает нас познавать Творца нашего, оно показывает нам о Его единстве, Его силе, Его премудрости и благости, я вижу, что все созданное от Него хорошо, что все злое, мне встречающееся в естестве, либо было необходимо для союза в целом добром, или не есть злое в намерении и кажется мне противным Божьей благости, потому только, что слабые мои понятия не постигают следующей из зла нравственного и естественного пользы, которая, однако, должна быть, когда вся природа уверяет нас о Его благости и милосердии, против поставляя малому числу зол несчетное добро. Но благость Божья и еще явственнее открывается тем, что дала нам защиту от всех временных зол сих в нашем разуме, и вред, нами претерпеваемый, есть явное наказание за небрежение наше вложенной в нас Создателем осторожности. Например, змея вредна ядовитым своим угрызением, но она не прокусывает сквозь обувь, и кто виноват, если я пойду бо-

сый? Зверь может растерзать меня, но он не учинит сего, если я осторожен? Самое падение Лиссабона от землетрясения не есть ли явное наказание жителей его в пренебрежении осторожности против сего естественного зла, толь многократно их побуждавшего осмотреться? Впервые ли в 1755 году землетрясение напало на сию столицу Португалии? Нет, многократно разоряло оно тамошние высокие здания, не раз уже тесные их улицы мешали спасаться жителям, и низкие дома, деревянные жилища, поля ровные в двух только милях от Лиссабона доказывали, что в оных не таково опасно, как в палатах о трех и четырех жильях в самом городе. Для чего бы португальцам не взять сих предосторожностей? Если бы город не был стеснен, если бы здания были ниже, вред был бы очень сносен или не было бы никакого; и следует ли винить благость за то, что мы упрямы и не хотим взять предосторожности в местах опасных? Надлежит ли порядку мира переменяться для нашего упрямства, и обязан ли Создатель делать для того чудеса? Много приключений, поражающих нас больше или меньше в рассуждении образа, под коим мы рассуждаем об оных и которые довольно теряют из своего ужаса при первом рассмотрении, когда обстоятельнее оные исследуем.

Зачем человеку стараться увеличивать зло естественное воображениями, когда всякое зло не есть конец нашего предопределения? Справедливо ли господин Волтер делает, когда, уклоняясь от чувствования всюду видимой Божьей благодати, ищет привести нас в отчаяние, отвергая промысел о нас Бога милосердного? Не лучше ли бы ему было вместо «Всесовершенный Бог зла не может произвесть, инако нет Творца, а зло есть на свете», когда бы он сказал: «Благость Божья довольно видима во всех делах Его, чтобы можно было заключить Его попустившим зло без необходимости, что сия благость Его ведет нас к намерению высочайшему, непостигаемому нами, сквозь все проникновения зла временного, что сия благость не тщетно подвергает нас терпениям и что она не была бы уже благостью, если бы мы измученные погибали». Какое сладкое подкрепление излил бы он тем в сердца наши! Сколько бы увеличил нашу любовь, веру и надежду к всемогущему, всеблагому, правосудному и всесовершенному Создателю! К сим то предметам должен человек обращать всю силу своего разума, а не на то, чтобы по неизвестным только воображаемым причинам, коих потребности и намерения он не постигает, роптать против своего благодетеля, против Отца, разливающего пред ним от

начала до конца мира Свои щедроты, пекущегося не только о нем, но и том черве, который родится имеет через несколько тысяч лет. Не безумие ли выводить толки о свойствах и намерениях Непостижимого, когда мы с нуждой и несовершенно можем только разбирать свойства и намерения подобных нам человеков? И не достойно ли омерзения нашего, когда в сих толках является против милосердного Творца роптание и неблагодарность? Человек толь великого разума, каков Волтер и подобные, могли бы дарованиями своими утверждать понятия наши о Божьем промысле, а не развращать нас и не затмевать оные. Век наш довольно свидетельствует о вреде, произведенном частью их сочинений. Благодарение небесам, я избавлен от зломыслия сего моими чувствами, оные подкреплены чтением сочинений г. Эйлера, Руссо и де Плюша.[7] Я читаю сего рода труды Волтеровы с жалостью, я бы мерзил оными: если бы не помышлял, что и Волтер был человек, великим погрешностям подверженный. Всегда бывали из людей против Бога неблагодарные, но Бог всегда оставался и останется к ним благ, сострадающ и милосерден, понеже погрешать есть свойство смертного, а прощать и миловать — Нескончаемого.

Прикрепитесь, государь мой, к сим понятиям о Боге, презрите людей, представляющих Бога немилосердным, в Нем нет тех свойств, каковые изобретают распутные умы в сердцах своих, взирайте на чудные дела Его в природе, исследывайте оные, сколько представлено мере вашего понятия, и вы увидите всюду знаки Его благости. Не думайте, чтоб прилежное рассмотрение естества лишь только открыло Его благости, сколько описал я выше сего, оное приведет вас к множайшей обязанности Творцу своему, оное возвысит вам собственную вашу цену и докажет вам о бессмертии души вашей.

Рассматривая природу, понимаю я, что Бог создал меня лучшим, нежели все то, что окрест меня. И к удовольствию моему вижу я различие между ограниченной способностью животных и моим разумом, который возносится даже на небеса и даже до Начальника существа моего. При сем встречается мне новое и гораздо величайшее преткновение, то проницание и удовольствие, которое Бог человеку сообщил в толиком избыточестве, трогают меня до внутренности, но со всем тем блаженство, мной вкушаемое, соединено с беспрестанным беспокойством и неудовольствием, чем далее восхожу я в моих познаниях, тем желательнее становлюсь я простираться в оных еще далее, и я стужаю уже о тесных

пределах моего разума. Хотя владею я целым светом без всякого прекословия, но ощущаю, однако, в себе, что я в состоянии еще обладать и вкушать величайшее блаженство. По меньшей мере недостает к удовольствию моему главнейшей оного части, а именно оного продолжительности и непременности. Тот, который меня осыпает радостью при каждом начале дня, который возбуждает во мне толь живое удовольствие, когда я новую какую-нибудь истину открываю или какой ни есть преизрядный плод вкушаю, без сомнения мог бы мне даровать и величайшее блаженство с непременяющимся оного продолжением. Я понимаю, что Богу возможно учинить сие, я желаю оное получить, и я наверно надеюсь, что получу сие. Хотя все человеки умирают, но они все имеют таковое хотение и одну таковую ж надежду, как и я, и не взирая на смерть, все народы ожидают будущего блаженства. Бог, который влагает толь великий порядок в тела, не меньше сего вложил и в души. Его премудрость и Его благость пребывает во всех частях равномерна. Он не пренебрегает своего слабого создания, ниже возбуждает в нем обманчивое впечатление в непобедимом желании к блаженству, коего не хотел бы дать ему. Каждая тварь, следующая насажденному в себе побуждению, достигает намерения.

Бог сообщил ногам нашим проворность, и мы употребляем помощь оных к прехождению из места в место. Бог дал перстам нашим возможность сгибаться и разгибаться и разные к тому составы, чрез что они к бесчисленным действиям способны, почему употребляем мы оные с счастливым успехом, когда что-нибудь хватаем и работаем. Бог вложил в нас голод и жажду, но при том предложил нам изобилие пищи и пойла, чем и удовлетворяется сие сугубое хотение природы.

Когда Бог таковым образом учредил две вещи, что одна из них содержится для другой, то не бывает сие никогда тщетно. Следственно, не может быть понапрасну и обманчиво и то, что Он во все времена и во всех местах вкоренил в сердца человеческие непобедимое и непрестанное желание к величайшему понятию и блаженству. Посему без сомнения алчем мы не бесплодно, и глад к нашему блаженству будет утолен. Не противно ли бы было Божьей благости и правосудию влагать в тварь хотение, которое приключало бы ей одно только беспокоящее понятие и было бы только мечта, чтобы мера познания человеческого, расширения его разума, приходящего постепенно к совершенству, в старости сего века рушилась бы со смертью? Нет, сего не будет, и мыслить толь дерзко о Божьем милосердии вина тяжкая. Он

ничего не делает, чтоб уничтожить. Мы видим сие и в сей еще жизни в том, что все тела, разрушаясь, подают причину к новому бытию, куда ж бы, впрочем, обратить наши духи, кои по всем доводам логики и физики уничтожаться не могут?

Сие то, государь мой, важнейшее доказательство о Божьей благости и о бессмертии душ наших доставляет нам здравый разум и свидетельство целого естества. Довольно только оного на опровержение всей системы Волтеровой, и я не ожидаю, чтобы вы потребовали дальнейших возражений.

Что же надлежит до камня претыкания, который не меньше содержит часть Волтеровой хулы на Бога, то есть, зачем попустил Он в мир зло нравственное. Не думайте, государь мой, чтоб и оное составило неоспоримую справедливость к стороне сего развратителя; есть доводы, кои докажут вам неосновательность его мнения, и, кажется, достаточно будет на то и слабого моего познания, к чему и приступаю я, приняв за правило мысли людей, защищавших истину сию с ревностью. Может быть, найдут иные, что следующие доводы не совершенны, но сие скажут они лишь языком, а не согласием сердца. Упорство и непокоривость сродни человеку. Как бы то ни было, внимайте, государь мой!

Мы о естестве духов ничего сказать не можем, но что оные есть, сие достоверно. Причина жизни нашего тела, душа, познается по следующим ее свойствам: что она может рассуждать, умствовать, чувствовать и хотеть, чего вещество тела иметь не может. По доводам метафизическим* телам свойственно лишь протяжение, грубость и непроницаемость, качества, совсем лишенные чувствования; а что мы можем думать, рассуждать, умствовать, чувствовать, хотеть или избирать один из двух предметов, сие действие оказывает в теле душа.

Господин Эйлер говорит негде: «Некоторые философы думают, что Бог в вещество или материю влиял способность мыслить. Сии философы суть те же самые, кои утверждают, что Бог дал телам качество взаимно привлекаться, но сие было бы то же, как бы Бог непосредственно тела толкал одно к другому и ежели бы материи дана была способность мыслить, в таком случае уже Сам бы Бог мыслил, а не тело».[8] Усомнитесь ли вы, государь мой, о том, что, конечно, вы сами мыслите в себе, а не посторонняя сила? Следственно, не тело ваше размышляет, а существо, весьма от тела различное, то есть душа ваша.

Богу невозможно было создать человека, чтобы лишить

* Из тех, кои неоспоримы.

душу его воли, ибо тогда была бы она не существо, имеющее в себе разум, но такая же машина, как человеческое тело, которое она оживотворяет и управляет. Союз души с телом составлял бы только машину, часам подобную, в которой душа была бы пружина, а колеса и указатель времени — тело, и все бы действия их были б только попеременным следствием сложения их. Представим же себе в сем мнении человека. Пусть будет он вор и ограбит вас по дороге, удары, кои он произведет на ваше тело, и приемы рук его, коими отнимет у вас деньги и платье, будут только непременное действие машины, равно как на часах движение стрелки, которая показывает пять, или восемь, или двенадцать часов. Заключите, не смешно ли бы было наказывать часы, что они показывают разделение времени? Равномерно и вор в сем положении свободен бы был от казни за то, что вас ограбил и бил, ибо то было бы лишь действие его машины. Итак, отнимая у человека волю, все действия его будут уже необходимы и неподвержены исследованию, законны они или беззаконны. Бог бы был причиной всех злых дел, что думать нечестиво в рассуждении Божьей благости.

Все затруднения, восстающие против воли, кажутся непреодолимы от того только, что не делают довольного различия между естества тел и духов. Все перемены, в телах случающиеся, относящиеся до их покоя и движения, суть непременные следствия действующей на них силы. Следственно, сами они никакого действия не имеют, а сие действие их, к коему они принуждаются, ни похвалы, ни охуления не заслуживают. Заключа же, что тела сами собой действовать не могут, равным образом не могут оные быть подвержены ни наказанию, ни награждению, а все действуемое оными относится в вину или похвалу причины их действия, то есть души.

Итак, духи суть совсем другого свойства, и деяния их зависят от причин, совсем прежним противных. Как воля совсем исключается из естества тел, так, напротив, есть оная существенная участь духов. Когда дух без воли быть не может, потому оный быв властен располагать делами своими, повинен и ответствовать за оные. Сие так свойственно духам, как телам протяжение и непроницаемость, и как всемогуществу Божию невозможно было от тела отнять сии качества, равномерно и духов нельзя было лишить воли, ибо дух без воли был бы уже не дух, как и тело, не имеющее протяжение, не было бы тело.

Воля влечет за собой возможность грешить. Почему,

когда Создатель сотворил в мире духов, то от сего произошла возможность греха, и оного отвратить никак невозможно было, разве бы не сотворять духов. Но не взирая на все жалобы против греха и плачевных следствий, от него происходящих, благость Божья не была повинна в сем зле и избавляется от всех нареканий.

Бог хотел создать тварь, которая могла бы Ему уподобляться и участвовать в Его блаженстве. Сия с несказанной любовью и милостью произведенная, имеющая право на толь возвышенное требование тварь — есть человек, ибо всякий видит, что во всей природе не находится другое создание, кроме него, имеющее в себе яснейшие знаки подобия к Творцу своему и способнейшее принимать и чувствовать Его благодеяния. Но мог ли бы он принимать и чувствовать блаженство, к коему предназначен, не имея воли, следственно, и разума? Сие столько же невозможно, как и то, что душа была душой, не быв душой. Машина, действующая по своему расположению, не заслуживает наказания ни за какое свое действие, равномерно не заслуживает она и награждения. Но вы, государь мой, читающий мое предложение, внимающий мои доводы, соглашающийся с заключениями и могущий опровергать оные, позвольте вопросить себя, чем понимаете вы то, что в чтении сообщают вам глаза ваши? Что с заключениями по доводам моим принуждает вас соглашаться или принуждает вас к противным заключениям? Я отвечаю за вас, что вы поспорите признать сие за действие вашего рассудка, а признав в себе рассудок, тотчас согласитесь, что оный имеет в себе волю, ибо без оной ни верить моим заключениям, ни отвергать оных вы бы не могли. Теперь еще вопрошаю вас, думаете ли вы, чтоб сии столь ощутительные силы разума и воли были только действие машины вашего тела, а не постороннего оным действующего существа? Конечно, душа ваша возгордится унизить себя отречением от самой себя и свободный выбор своих заключений отнесет к самой себе, а не к машине своего тела, от которого отделение свое, союз с ним и разноту от оного существа своего довольно чувствует. Теперь спросите сами у своего разума, хочет ли он, чтобы он был только машина? Желает ли он отречься от своего права, от столь великих свойств своих? Хочет ли он не хотеть блаженства, к коему ощущает в себе непреодолимое стремление и способность вкусить оное? Знаю, что он не согласится лишиться права на свое блаженство, и охотнее пожелает достигнуть оного с терпением, пожелает, чтоб было наказание за его погреш-

ности, нежели терпеть только за тем, чтоб уничтожиться и не получить награждения за дела, кои он сам считает и познает, что они Создателю его угодны. Ежели б мы были созданы не к величайшему блаженству, когда бы мы были только машины, то следовало бы, когда мы не можем быть способны ко вкушению добра, так равномерно неспособны бы были к отвращению от зла, каковую разноту всяк в себе довольно чувствует. Остановитесь, государь мой, на сем месте и углубитесь в прилежные рассуждения, и тотчас узнаете вы истину, что Богу нельзя было бы дать вам никакого блага, если бы вы были неспособны принять оное. Собственные чувствования ваши представляют вам, что Бог предлагает вам оное, но притом в сих же чувствованиях находите вы посредство, которым Он требует вашей к тому заслуги. Заслуга сия состоит в том, чтоб вы старались уподобляться Ему по вашим силам. Бог не имеет в себе ничего злого. Он дал вам разуметь, что есть зло. Он хочет, чтоб вы к злу имели отвращение и прилеплялись к добру, были бы Ему подобны, без чего невозможно вам участвовать в Его блаженстве. Но помыслите с коленопреклонением вашего сердца о чрезмерной Божьей благодати и к человеку любви, не взирая, что Он создал его самовластным избирателем средства, хочет ли он к Нему через доброе приближаться или через злое удаляться? Он вложил в нас таинственную, но явственную и непреодолимую силу против желания нашего мерзить злом. Он, предвидя, что мы не можем делать злого, учинил, что мы оного ужасаемся. Мы впадаем в оное по свободной своей воле, но против воли своей гнушаемся тем, проклинаем оное и осуждаем себя в том сами. Напротив же, обожаем всякое доброе дело, производим оное с восхищением и делаем сие также по свободной воле, но уже не по своей воле внутренность наша ощущает тогда сладкое удовольствие, тишину в душе и веселье. Сие есть присутствие Божества в душе нашей, старающегося подкреплять течение подвигов наших в временной сей жизни, пекущегося нас приблизить к Себе, соединить с Собой против всех наших упорств и заблуждений.

Вопросите себя, государь мой, что такое есть внутри нас совесть? Вы без труда различите оную от вашего разума и от вашей воли, вы узнаете, что сие свойство есть нечто отдаленное от вашей души и тела, ибо когда бы оное заимствовало от разума вашего и воли, вы бы могли отогнать оное от себя, в случае же как мучит оное вас нестерпимо за какое-нибудь злое действие ваше, но нет, вы не властны, сие уже зависит не от разума вашего и воли.

Можно с довольным основанием сказать, что обстоятельство воли человеческой есть таковое ж, как и с волей всемогущего Бога. Воля Бога не делает ничего без рассуждения и приличности, все предпринимаемое ею управляется премудростью и любовью к порядку. А для самого сего, дабы Всевышний мог в человека впечатлеть совершенное подобие свое, учинил Он его способным предусматривать полезность, взаимство, умеренность, порядок и пристойное, которые препровождают или побуждают все деяния его. Человек не предпринимает ни малейшего действия без намерения к каковому-нибудь успеху, он удостоверен в своем сердце, что намерение его долженствует быть праведно и благопристойно, он ведает, что у него есть надзиратель и судья, от коего ничто не укрывается, в сердце его написано, что есть добро и что зло, деяния его судятся собственной его совестью, которая вопиет на него и его осуждает. Положим, что он иногда не хотел бы слушать сего голоса, но оный не перестает увещевать его. Хотя совесть не всегда имеет власть отвращать человека от злых обычаев или удерживать оных последство, однако ж не допускает его грабить спокойно, она укоряет его, она беспокоит его посреди всех роскошей. Внутренность души его носит с собой всюду свидетеля, знающего все его помышления, верного советника и беспристрастного судью, который добрые дела его восхваляет, а злобные — без милосердия проклинает. Что должно, что благопристойно, что добро и похвально, то втайне превозносит ему его совесть и побуждает его к тому стремиться, когда ж человеку нравится нечто ложное, неправедное, подлое, мерзкое и постыдное, то всегда совесть представляет ему гнусность оного сначала еще, поколь не совершено еще преступление, голос ее уже человек слышит. Хотя оный и будет им отвергнут, произойдет сие с великим беспокойством, сие будет только утайкой или, когда бунтующие страсти заглушат глас совести с таковым усилием, что человек в сие мгновение не вопросит ни о справедливости, ни о пристойности, однако по совершении злодеяния совесть начнет грызть его и напишет ему живо весь срам оного, она растерзает ему сердце, ибо покажет подробно, в чем он отступил от желания Создателя своего, какие втайне безбожные имел намерения и как лицемерно он действовал. То, что желал бы он скрыть от самого себя, она представляет ему в нестерпимом свете, глас совести оказывает себя повсюду. Он был и есть во все времена и всех народов одинаков. Отвращение к пороку и ужас поступать против порядка прежде, нежели

сделаны законы, понеже сии не иное что суть, как пространное или краткое повторение того, что предписывает нам всеобщий закон, который имеем мы внутри себя. В Риме и Афинах осуждали за воровство, прелюбодейство, измену и тиранство за долго прежде, нежели таблицы законов всенародно были выставлены. Все древнейшие повести, кои мы имеем о некоторых народах и славных мужах, наполнены омерзением к порокам и похвалам добродетелям. Зачем читаем мы таковые повести толь охотно, когда оные столь удалены от наших обычаев и деяний? Без сомнения, оттого только, что совесть наша втайне с оным согласуется. И так видите из сего, государь мой, сколько любви оказывает к нам милосердый наш Творец; Он неумолкно печется удержать нас в достоинстве, к которому нас предопределил. Он, так сказать, насильно влечет нас в свои недра, не взирая на упорство нашей воли. Возропщете ли вы теперь на Него за то, что Он создал вас способных чувствовать зло, терпеть оное, уклоняться в оное, когда Он без того не мог дать вам неисповедимого блаженства, к коему вас предназначил? Зло нравственное началось с бытием человеков, но тогда же началось в человеке и отвращение от оного. Не ясно ли из того, что Бог присутствует всегда с нами и под видом совести старается подкреплять нашу волю во благое.

Говорят некоторые, между коими и г. Волтер, что Богу можно было создать так разум и волю человеческую, чтобы оные к добру имели стремление, а злое учинить никак не могли. Не смешно ли, государь мой, таковое требование для здравого разума? Что бы бы была то за воля, когда бы оная была ограничена? Расположение, по которому мы созданы по образу и подобию Божию, уже бы исчезло, коль скоро отнять что-либо у воли, ибо уже то не была бы воля. Разум, яко неразлучное с волей свойство души, не мог бы удержаться, без разума же что б мы были за твари? Чем бы мы достойны были участвовать в Боге? И чем бы мы чувствовали свое блаженство? Сие было бы точно то, когда б я в саду моем, украсив оный возможным образом, поставил статую и похотел, чтобы она имела удовольствие чувствовать то, сколько я до нее добр, дав ей такое прекрасное жилище. Напоследок привожу я отчасти и то, что говорит г. Эйлер в своих физических и философических письмах, каким образом зло мира сего можно согласить с благостью и премудростью Создателя?

«Решение сего без сомнения основано на истинном определении человека, разумной твари, коего бытие не ограни-

чено сей жизнью. Как скоро теряем мы из виду сию важную истину, так скоро впадаем в величайшие затруднения, и ежели бы человек был создан только для сей жизни, то никак бы не было средства оградить совершенств Божьих от неудобств и злоключений, в мире сем царствующих. Но как скоро помыслим, что сия жизнь не что иное, как начало бытия нашего, и что она должна служить к приуготовлению нас к другой бесконечной жизни, то вид совсем переменится и совсем другим образом должно будет рассуждать о зле, коим мир сей кажется преисполнен. Благоденствие, коим мы в мире сем наслаждаемся, ни мало не служит к приуготовлению нашему к будущей жизни или чтобы сделать нас достойными благополучия, нас ожидающего. Сколь ни нужно кажется к благополучию нашему обладание богатств мира сего, но мы истинного блаженства нигде, кроме Бога, обресть не можем, все другие утешения не что иное, что суть, как слабая тень, и в короткое время минуются. Мы видим, что те, которые ими избыточествуют, скоро ими насыщаются, и сие мнимое благополучие единственно служит к воспламенению желаний и к возмущению страстей, удаляя их от истинного блага. Но как истинное блаженство состоит в соединении с Богом, которое места иметь не может, ежели мы не любим Бога паче всего и не имеем совершенной к нему надежды, то явно есть, что для сей любви потребно некоторое расположение души, к которому должны мы приуготовить себя в сей жизни. Сие расположение есть добродетель, без которой не можем иметь ни малейшего участия в сем благополучном союзе с Богом и в бесконечных сладостях любви Его. Основание добродетели заключается в двух главных заповедях: „Возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душею твоею и всею мыслию твоею".[9] Потом: „Возлюбиши ближняго твоего, яко сам себе".[10]

Всякое другое расположение души, с сими заповедями несогласное, есть порочно, но и душа таковая недостойна быть участницей истинного блаженства. Как глухой не может наслаждаться прекрасной музыкой, так в пороках погрязший человек не может наслаждаться блаженством вечной жизни. Грешники лишены оной будут, и сие последует не от самопроизвольного Божьего определения, но от самого естества вещи, потому что беззаконный человек сам собой неспособен наслаждаться вечным блаженством.

Ежели мы, таким образом, посмотрим на учреждение мира сего, то увидим, что не можно лучше оный устроить в рассуждении сего намерения. Все приключения и самые

бедствия, нами претерпеваемые, суть наилучшие средства, чтобы довести нас до истинного благополучия. Когда я размышляю, что ничего со мной не делается слепым случаем, но все приключения, провидением управляемы, бывают к устроению моего благополучия, то помышление сие колико должно восхищать мысли мои к Богу и исполнять душу наичистейшей к Нему любовью! Все, которые взирают таковым образом на все им приключающееся, будут иметь утешение уверить себя, что Бог о них особливое имеет попечение. Но сколь ни действительны суть сии средства, однако не делают они принуждения духам, которым вольность есть толь существенна, что и малейшее принуждение места иметь не может. Опыты часто научают нас, что, прилепившись к мирским сладостям, делаемся мы нечувствительны к сим спасительным побуждениям. Во зло употребляя все сии средства, человек от часу становится к порокам склоннее и удаляется от пути, ведущему к благополучию. Отсюда познается истина догматов, веру нашу составляющих, которые научают, что грех удаляет от Бога род человеческий и делает его неспособным к достижению истинного блаженства.

Ежели истинное блаженство состоит в соединении с всевышним Существом, о чем невозможно и сомневаться, то, чтобы наслаждаться сим блаженством неотменно, требуется с нашей стороны некоторое расположение, основанное на совершенной любви к Богу и к ближнему, так что все неимущие сего расположения никаким образом не могут быть участниками блаженства небесного, и беззаконники по существу своему совсем исключены из оного, и самому Богу невозможно сделать их участниками оного блаженства. Всемогущество Божье простирается только до таких вещей, кои по существу своему суть возможны, и вольность всем духам есть толь существенна, что никакое принуждение места иметь не может. Итак, духи не могут инако преклоняемы быть к добродетели, как побуждениями, но какие побуждения могут сильнее быть, как имеющиеся в учении христианском? Рассудите только о спасительном действии ниспослания Спасителя нашего, не проникая в тайну самого искупления нашего, которая несказанно превышает слабый наш разум. Действие, о котором мы уверены самым опытом, не может быть дело какого-нибудь обольщения или человеческого обмана, оно столь спасительно, что никому, как Богу, приписать оного не можно и совершенно согласуется с непреоборимыми выше сего положенными началами, что духи инако управляемы быть не могут, как одними по-

буждениями. Обращение *человеческое* никак не может происходить принуждением от Бога, как некоторые воображают, что одного определения Божия довольно, чтобы наивящий грешник в мгновение ока сделался добродетельнейшим. Ибо когда человек обращается, то без сомнения употребляет к тому свою волю, которая не может терпеть ни малейшего принуждения, но всегда побуждаема какими-нибудь причинами. Сии побуждения преподаваемы ему бывают обстоятельствами, в которых находится и которые единственно зависят от Провидения, располагающего все приключения мира сего согласно с законами Своей бесконечной премудрости. Посему всегда Бог преподает людям наиспособнейшие обстоятельства, из которых они бы могли почерпнуть наисильнейшие убеждения к своему обращению, так что они обстоятельствами, ведущими к спасению, Ему единому бывают обязаны. Бог, созидая мир, так устроил все бываемые приключения, чтобы каждый человек всегда в таковых обращался обстоятельствах, которые были бы для него наиспасительнейшие; и блажен тот, кто тщится обратить оные в свою пользу!».[11]

Видите ли, государь мой, что писал сей просвещенный человек г. Эйлер. Теперь различите, кто из них употреблял истинно свой разум, он ли или Волтер с своими последователями? Один тщится поспешествовать чувствам ближнего, побудить их готовые уже расположения в бесконечной любви к Богу, в непоколебимом уповании на Его промысел и чувствии любви к ближнему; а другой стремится заблуждениями своими заразить неумеющих употреблять дарования своего разума, ибо здравый разум весьма легко может усмотреть слабую связь его системы и неосновательных предложений.

Ежели вы с прилежанием читали письмо сие до самого сего места, ежели вы с прилежанием замечали все в оном предложенное, вопросите только себя, находите ли вы по сему основание во всех сочинениях Волтеровых, где только он писал против закона? Уверен я, что вы отвергните оные благоразумно. Я радуюсь, где нахожу устремление его против суеверства, но раскаиваюсь, что некогда одобрял я в нем те места, кои казались мне неопровергаемыми и кои нашел безрассудными, начав читать труды других добродетельных сочинителей и получа от них руководство лучшим образом употреблять мои рассуждения. Конечно, вы согласитесь со мной, что все люди, защищающие сторону Волтерову, мне кажется, не читали ничего в жизни, кроме его сочинений, и

что оные согласятся с нами, когда возьмут труд читать других возражающих против его сочинителей. Другие не будут без рассуждения верить всему, что о нем кричат люди, слышавшие только от других: «Волтеровы книги содержат в себе все, чему верить должно». Не страшно ли верить тому, чего не исследовано своим рассуждением? И вы знаете, сколько есть людей, так поступающих, даже, что введено в моду говорить с насмешкой о вещах, единственно заслуживающих истинное почтение от нашего разума.

Я предвижу, что и мое письмо к вам не избегнет таинственного презрения и насмешек от некоторых чтецов, которые, без сомнения, будут иметь оное в руках своих за то, что я привел здесь в пример защищение о истине закона христианского, но доволен, что учинить сего не могут, как только те люди, коим всякое учение о добродетели не нравится. Ибо, впрочем, не можно презирать закон, коего намерение есть наше блаженство, а учение — любовь к Богу, к самому себе и ближнему своему. Между тем, ведаете ли вы, государь мой, что закон сей только проповедан народу со времени, когда Спаситель наш по своем воплощении пришел побудить наши духи помыслить о своем спасении, а, впрочем, основания истины его были знакомы еще в самой древности? Надеюсь, что вам никогда о сем слышать не удалось, но вы уразумеете справедливость сего из трех надписей на столбах египетского Гермеса, коих остатки и поныне еще видимы, иссеченные на трех порфирных камнях в Мемфисе.*[12] Вот они, и ваше рассуждение уверит вас, что возражение на Волтера было еще за многие тысячи лет прежде его рождения.

На первом столбе надписано: «Бог, который есть разум, жизнь и свет всего, родил Слово, которое Слово есть разум и Творец всех вещей, и с Ним изшел еще один, который есть Бог пламенный и Дух Блаженства Его».

На втором столбе: «Бог и Разум и Дух суть между собой неразличны, неразделимы, всех Их соединение есть соединение жизни, от Бога происшедший, несозданный бесконечный, вечный, непременный, невредимый с Богом единственен, Ему равен и присносущен».

На третьем столбе: «Бог Дух есть воли Божьей орудие. Сей все оживотворяет, Он все наполняет, Он питает души, как и мир тел. Ничто без сего Духа не может обойтись, ибо

* Марсхам в объяснении древних иероглифов и надписей, собранных египтянином Манефом.

оный все согревает, все одушевляет, и из источника Его происходит все благо и помощь всех духов и всего живущего, чрез Него произошел мир, и Он каждой звезде назначил свое место».[13]

Есть и еще много мест в древности, которые могут свидетельствовать, что люди довольно разумели основание добродетели и следовали ей не с иным намерением, как приблизить себя к Богу, но я не привожу оных, ибо, хотя заблуждения человеческие затмевали понятие сие во всех веках, но сердца их во все времена и доныне ж оставались побуждаемы к тому своей совестью.

Я заключаю, государь мой, письмо сие в убеждение всем гордящимся своим неверием следующей моей сентенцией, которая избавляет меня всегда от всех дерзостных, вскользающих в рассуждение веры моей в голову мою мыслей.

Пусть я ошибаюсь, пусть это напрасно, что я обожаю закон христианский, пусть душа моя не бессмертна и так ничего не будет по моей смерти, пусть вера моя только суета, но я верю несомненно и тем уже награжден, ибо я великое нахожу подкрепление терпеть горести жизни сей, имея надежду в моем ожидании. Что я потеряю, ежели ничего по смерти моей не будет? Но ежели есть что-нибудь, ежели взыщут пренебрежение добродетели, сколько выигрываю я тогда за малое только принуждение страстей моих, к чему меня собственные увещевают чувства, и когда победа моя над самим собой толь приятна еще и в сей жизни моей. Вопрос, для чего я верю и для чего не верю, составляет две крайности недоумения, но из двух крайностей всегда должно следовать лучшей, кто ж не признает лучшей ту, где я не токмо не опасаюсь ничего, но нахожу удовольствие, подкрепление и надежду? Следственно, должно верить, хотя бы и ничего не было за пределами нашего гроба, хотя бы душа моя, в состоянии быв понимать бессмертного Бога, не уверялась из того, что она сама бессмертна, ибо смертный о бессмертном никакого понятия иметь не может, потому что вещь, имеющая понятие, имеет разум и потому должна быть бессмертна.

Впрочем, должно признаться, что верить и не верить не всегда от нашей зависит воли, ибо иногда то, что мне кажется быть вне всякого сомнения, другому представляется вещью, никакого доказательства не имеющей. Мы видим, что не все духи здесь равной одарены способностью. Но что лежит до отступления от добродетели, сие было бы неправосудие Божье, когда бы за оное не наказывать, ибо злость сего

мы без всяких доводов довольно сами в себе чувствуем, и совесть наша беспрестанно то подтверждает.

С восхищением читаю я рассуждения о сем г. Руссо, в письмо к Волтеру включенное, которое за нужное считаю сюда приобщить. «Что касается до меня, то я признаюсь вам чистосердечно, что в сем случае ни в защищение, ни в опровержение просвещением разума ничего доказать не можно, и ежели деист утверждает свое мнение на вероятности, то менее основательный атеист укрепляет свое мнение на противоположенной возможности. Сверх сего с обеих сторон возражения почти нерешимы, ибо они касаются до таких вещей, о коих люди не имеют совершенного понятия. Я соглашаюсь на все сие, однако верю в Бога толь твердо, что никакой другой истине не верю, ибо верить и не верить — вещи, от меня мало зависящие, что состояние сравнения есть лютое состояние для моей души, что когда разум мой колеблется, то вера моя не может долго быть неосновательной и утверждается сама собой без разума, и, наконец, что тысяча важнейших предметов привлекают меня к утвердительнейшей стороне и присоединяют важность надежды к равновесию разума.

Я признаюсь, что есть некоторое исповедание веры, которое может нам предписать закон, но, без сомнения, ненависти достойнейшее есть гонение. Об оном должно рассуждать из его источника, ибо самые кровожадные фанатики переменяют речь по их счастию и тогда проповедуют о терпении и кротости, когда находят себя в бессилии мучить других. Того ради по основанию называю я гонителем всякого человека, который воображает, что не можно быть честным человеком, ежели кто всему тому не верит, чему он сам верит, и проклинает всех, кои не так о вещах думают, как он.

Сверх того, ежели бы я по моему выбору мог искупить дела мои верой и силой добродетели загладить мое неудоборие, то я бы ни мало не медлил, а лучше бы желал возопить к Богу: „Господи! Я сделал угодное Тебе дело, о Тебе не думая, и сердце мое последовало Твоей воле, не зная оной", — нежели как я должен буду вопиять во все время: „Увы! Я любил Тебя, однако беспрестанно Тебя оскорблял, я знал Тебя, но ничего в угодность Твою не делал"».

Я прекращаю, государь мой, письмо сие, ибо чувствую, что распространился в оном слишком. Однако вы можете извинить сие в рассуждении, что материя такового предложения требовала подробных на все доводов и что не найдешь

почти конца, если дашь в сем намерении свободу своим рассуждениям.

Признаюсь вам, государь мой, что не для вас только писал я письмо сие, ибо вы без меня довольно признаете все истины здесь предложенного; предмет мой был оказать тем некоторую услугу особам, коим вы, без сомнения, оное покажете, и для того не скрывайте, государь мой, сей довод моего к обществу усердия, я с удовольствием буду внимать все на оное критики, все возражения, однако всегда буду надеяться, что ни один рассуждающий человек не прочтет оного с равнодушием. Между тем имею счастье быть с почтением моим, государь мой, Вашим покорным слугой. В. Л.

Мая 2 дня,
1780 года

М. М. ЩЕРБАТОВ

Размышления о смертном часе

Во всяком состоянии людей, когда кто хочет выгодно себе что сделать, то прежде стараются достигнуть до сего некоторой приличной наукой. Так, ритор препровождает ночи во бдении, читая изящных писателей, примечает их лучшие места, вспоминает предложенные правила и устремляет весь ум и рассудок свой, трудясь в своих сочинениях. Стихотворец старается изыскать пристойные мысли, привести их в такие речения, которые бы меру, согласие и рифму составляли. Комедиант трудится выучить хорошо данную ему роль, декламирует ее с размышлением, роли дает произношение гласа, какого требует обстоятельство представляемого им лица, и часто перед зеркалом располагает свои телодвижения, дабы они благопристойны и соответствующие гласу и словам его роли были. Живописец, предприемля изобразить какую картину, начертывает карандашом не только ее всю, но и каждый член особливо, и избирает, который лучшее действие учинит. Однако словом, он учится, как бы непостыдно ему явить обществу труд свой. Подобно так и во всяких низших ремеслах: столяр, плотник, каменщик, печник — всякий учится своему мастерству. Единое только есть, чему малое число людей учатся, а что, однако, все знают, что им исполнить должно. Сие есть, как бы хорошо и без страху умереть.

Сие воистину достойно удивления, как, зная всю необходимость сего часа, единственное только помышляют, чтобы память о знаемости сей у себя загладить, яко бы, отвращая мысли свои, и спешащий сей час могли отвратить. И вместо, чтобы самыми разглагольствованиями о нем и видением мертвецов приучить мысль и взор свой к приближающемуся сему часу, убегают от напоминания имени смерти и очи свои от тел мертвых отвращают. Есть же такие, которые толь укрепили свой дух, чтобы никогда о смерти не размыш-

лять, что можно о них сказать, яко глубокомыслящий Юнг говорит, что они, получая карту о объявлении чьей смерти, толиким неучастным оком ее читают, яко бы то была повестка о опере, или видят погребальное позорище с равными чувствиями, яко какое увеселительное зрелище. Не от бесстрашия смерти в них сие происходит, ибо при малой болезни охладевает кровь, трепещут все их члены и несть довольно врачей для призвания, чтобы им помощь учинить и избавить от неизбежного часа, и при последних минутах чувствования своего совершенное являют отчаяние. Я думаю, что сии люди прелестями и суетами света толь омрачили свои очи, что они, можно сказать, с закрытыми глазами шествуют ко гробу.

Достигая до пятидесяти шестого года от рождения моего, я, благодаря Бога, не подражал таким поступкам, но часто размышлял о смерти, и разглагольствия о ней никогда не делали мне отвращения. Старался я научиться хорошо жить, дабы чрез самое сие научиться хорошо и умереть. Да, в самом деле, слабость моего сложения и частые болезненные припадки заставляют меня более других о часе смертном размышлять и, может статься, что они меня и научили не с такою ужастию взирать на сию минуту, яко я вижу, что взирают другие.

А посему, дабы утвердиться в самых моих мыслях и чтобы смерть моя, которая не может уже быть весьма отдалена, соответствовала учиненным мною стараниям, как жить и умереть, предпринял я кратко начертать в разные времена учиненные мной о ней размышления.

А посему и надлежит уточнить рассмотрение о трех главных причинах боязни нашей смертного часа: 1. Как мы приближаемся к смерти? 2. Что покидаем? 3. Как умираем?

I

Страшащиеся смертного часа вопиют, коль страшно есть душе оставить сие тело, которое она одушевляет, пресечение движений крови, запоры во всех малых скважинах ее проходов, остановление зиждительных соков, онемение всех чувств, приключают наижесточайшие движения в теле человеческом, которые разными образами оказываются: или несносным жаром, отнимающим все естественные движения, или сильным занятием духа, вздыманием груди, или несносными болями во всем теле, конвульсиями и другими, но все изъявляющими страдание и мучение человека,

приближающегося к последнему его часу. Да и, естественно, есть, когда прерывается тесный союз между душой и телом, когда останавливаются все движения машины человеческой, не можно, чтобы сия машина в минуты своего разрушения, жестокое не почувствовала потрясение, приключающее несносную и неудобосказанную болезнь. Свидетельствует сие самое видение человека умирающего: терзание, вздымание груди, охладение его частей и стенание — страдание его представляет, почему и справедливо сие названо страданием. То, как не страшиться сего часу, который совокуплен с толикою болезнью и терзанием?

Внимаю и разумею ваши изображения, страшливые смерти и тем паче, что во время жизни моей не единожды случалось мне быть очевидным свидетелем таковых печальных позорищ. Ближние и друзья мои, коим долг дружбы и почтения заставлял мне воздавать мои старания, многие пред очами моими скончались, я видел в некоторых из них таковые страдания: но все, что я видел сих страданий, я видел в страданиях сих болезнь, а не смерть; а потому и должно различить страдание, происходимое от болезни, с тем, которое уже последний удар смерти приключает. Никто из мертвых не воскресал, чтобы нам сказать, коль труден и болезнен последний час, когда душа исходит из тела, но, судя по видимости и взяв себе в проводники науку и наивернейшие испытания, можно смело сказать, что час сей безболезнен. Ибо, что есть смерть? Она не иное что, как лишение всех зиждительных движений в теле и, следственно, всех чувств. А потому, по мере как зиждительные движения в теле ослабевают, ослабевают и чувства, а ежели чувства ослабевают, то и боли уменьшаются, даже как обе совсем исчезнут. Господин Боергав в своей химии говорит,[1] что излишний жар производит сгущение и непорядочное обращение крови, от чего малые жилы в мозге и в других местах запорошаются и приключают человеку лишение чувств и смерть. Я то же скажу и о самом охладении, которое противное соделывает, и охладевшая кровь, тихостью движения своего во онемение и в нечувствие приводя члены, приключает смерть. А по всему сему я заподлинно могу сказать, что ближе человек к концу своему приближается, то менее болезни ощущает. В пример сему скажу, что, хотя я видел многих умирающих, но видел всегда боль их предсмертную умаляться, и сие показывалось уменьшением их стона. Возьмем в пример, от параличной болезни, соединенной с апоплексией умирающего человека, яко я единому такому

случаю свидетель был. Пораженный сей болезнью человек вдруг теряет язык, память и чувства, в лечениях употребляют кровопускание, шпанские мухи, рвотное, электризацию, но сильно пораженный сей болезнью, в беспамятстве лежа, никакого знака ни вздроганием, ни движением никаким не показывает своей чувствительности, хотя оказывает тягость дыхания, но редко или и никогда стенания не слышно, а потому и ясно есть, что уже толь сильные болезни, яко себе изображают, он не ощущает. И за главный знак приближения смерти доктора считают, когда человек перестанет вдруг чувствовать всю боль. А посему чувствие болезни есть не смерть, в последнюю же секунду, и когда умрет человек, то уже и болезнь власти над ним не имеет.

Не все же тяжкие и мучительные болезни есть предзнаменование смерти, но многие, которые и жесточайшие терзания телу производят, смерти не приключают. В пример сему можно представить болезнь каменную, подагру, плерезию, колики, мигрень и зубную, кои, так можно сказать, натуральные; но есть и другие, которые суть случайные, яко: разные раны, изломления кости, вывихнутие какого состава, все сии, которые я именовал, а есть и другие, которые несносную боль приключают. И если бы в самых жестоких терзаниях единой из сих болезней вопрошен был человек, лучше ли он желает, чтобы несколько суток продолжилось его мучение или в несколько минут он, лишившись всех чувств, умер, — не уповаю, чтобы нашлось много тех любителей жизни, которые бы самую скорую смерть долго продолжительному и часто возвращающемуся мучению не предпочли. А потому не всякое жестокое мучение есть к смерти, и самая смерть не есть толь болезненна, как страшливые себе представляют.

II

Что мы покидаем, лишаясь жизни? Сие достойно рассмотрения. Я же думаю, ничего. Сия причина, кажется, требует двух разделений. Первое: что мы покидаем в рассуждении наших ближних, которых мы любим и которые нас любят и коим наше естествование есть нужно? И второе: каких мы удовольствий, ощущаемых нами в жизни, лишаемся?

Не могу я оспорить, чтобы не приносило некоторые тягости разлучение оставить своих ближних и друзей. Воспоминание удовольствий, которые с ними вместе вкушали, изо-

бражение их сожаления, а паче, если чувствуешь, что самое твое естествование есть нужно для них, суть такие обстоятельства, которые и лишающего (лишенного?) всего чувствительного человека могут тронуть.

Но прежде, ежели нам вдаться в совершенное огорчение о сем, рассмотрим и самые сии толь жестокие являющиеся нам обстоятельства, с тем твердым духом, который прямое любомудрие производит, и с той беспристрастностью и предвидением, какого требовать надлежит от просвещенного разума.

Жалеет человек при часе смертном о ближних своих и о друзьях. Но сии ближние и друзья суть ли сами бессмертны? А понеже они не суть, то тот же рок самим им угрожает, и колико каждый дожив, не говорю до поздней старости, но и в среднем возрасте, если подумает, лишился родственников, свойственников и друзей своих, да неисчислить все сии огорчения, приключенные их смертью, и да подумает тогда, восхочет ли еще множество их претерпеть и под видом, яко бы желал себя сохранить для сих ближних людей, остаться последним из всего своего поколения и знакомства. А если учинить такие размышления и после сего будет оставшихся сожалеть, то явно будет видно, что не толь сожалеет о том, что оставляет естествующих, как о том, что сам естествовать престал.

Что же касается до того, чье естествование есть нужно остающимся, сие важнейшее обстоятельство представляет, ибо хотя закон нас и научает, что должны мы судьбу свою предати в волю Вышнего, хотя зрим множество примеров, что сироты, оставленные, казалось, без всякой помощи, непредвидимыми случаями величайшее счастье себе соделали, но, пока душа наша не разлучилась с телом, по взаимному ее союзу с плотью, мы, яко плотские, и помышляем и подлинно можем сожалеть, что ближние наши приключенной нам смертью помощи лишаются. Но нет ли при сем нашего и самолюбия, что мы иногда себя и тогда полезными почитаем, когда в самом деле вред наносим? Не одиножды мне случалось слыхать, что по умертвии главного в дому, все вопияли, что дом сей исчезнет, но, напротив того, в совершенном возрасте бывшие, вступая в правление домом, к трудам состарившегося родителя труды свежей юности прилагая, привели в лучшее состояние дом, нежели он когда бывал; оставшиеся малолетние сироты нашли себе опекунов, которые исправили их дела, иногда и запутанные, и они при возмужании в лучшем состоянии себя нашли, нежели

когда родители их бывали. Вдовы, хотя не могли соделать толико прибыли, но, по крайней мере, бережливостью своей то наградили. Юноши, не имея надежды на родителя, искали достоинствами своими по службе себе счастье получить. Правда, что много можно представить и противных сему примеров, где во всех частях светского счастья кончиною родителя дети потеряли, но какие? Такие, которые, надеясь на родительское защищение, по службе и по должностям своим ни к чему не прилежали, пока достойный или случайный родитель их поддерживал, по тех мест недостоинства их закрывались, но вместе со смертью того, и все пороки их явны всем стали. Другие, которые при родителях своих накопили множество тайных долгов, вскоре оставленное родителем имение размотали, по сему уже не смерть родителя причиной, но худые нравы сих, которые бы долго ли или бы коротко, всегда в такие проступки ввалились, и тем бы неисправнее, что молодой может очувствоваться, а заматеревший в порок никогда, да и некогда будет.

Но за всем сим предел положен, его же прейти невозможно, что всякий родившийся должен умереть, страшливый смерти человек тужит, что оставляет детей, родственников и друзей своих, но тужит он, зная, что и они, долго ли или коротко, ту же судьбину вкусить должны. А потому, если он не умрет прежде, то те должны прежде его жизни лишиться, если прямую имеет к ним любовь, возжелает ли он быть погребателем всех себе любимых? Возжелает ли при старости дней своих, яко другого века человек, оставшийся один, по гробах и пеплах их, смоченных его слезами, без помощи и без сожаления прожив в горести последние дни своей жизни, воздать последний долг природе? Да воззрит кто именитый, кои наиболее ощущают страх смерти, на множество портретов его предков, служащих украшением его комнатам: они безмолственно ему вещают, что жили и умерли и что он к той же судьбе должен изготовляться, да, отогнав мирские мысли, войдет таковый в ту свою комнату, он узрит в ней не украшения, но погребательные знаки, показывающие тленность естества человеческого.

Но воззрим, чего лишаемся из благ света? Да рассмотрит каждый человек прилежно свою жизнь, да исчислит все свои приключения с самого своего младенчества, болезни, которые его отягощали, труды, которые он подъял, огорчения, которые он в доме своем и вне имел, слезы, которые он по ближним своим излиял, неудачи во многих его предприятиях, неправосудия и гонения, которые претерпел и, наконец, недостатки, которые его отягощали; да исчислит, говорю я, то, сколько найдется таких дней, которые он спокойствием и удовольствием чистым пользовался? Не скажут ли многие, что оно им почти не знаемо есть, и если когда они его ощущали, то сие было подобно лучу солнечному, на краткое время являющемуся из среди грозных туч, или блеску молнии, в единое мгновение являющейся и в единое мгновение исчезающей. Господин Монтескье, говоря о самоубийцах, никак не удивляется дерзновению их. Он говорит, что сие есть дело, от исчисления зависящее, что если человек найдет по исчислению, что то, что он претерпит, расставшись со светом, есть менее оного, что он претерпит, оставаясь на свете, то, естественно, изберет себе то, где меньше надеется претерпеть. Сим я, однако, не побуждаю кого к самоубийству, ибо не сказал я, однако, как и господин Монтескье, чтобы учинено было сравнение с тем, что потеряет; а потеря, действительно, есть ненаградимая, то есть потеря своей должности с терпением сносить то состояние, в которое Бог нас предопределил; потеря, которую уже мы наградить никак не можем, ибо, лишась жизни, преступления наши неисправляемы становятся. Но когда не нашим преступлением, но порядком природы достигаем мы того конца, который освобождает нас от всех сих беспокойств, несчастий и сует, изводит нас от того света, где даже все блага наши суть растворены некой горестью, а злы суть часты, то не должны ли мы, если не возрадоваться, по крайней мере, с терпением и без ропота вкусить неизбежной чаши, изготовленной всем смертным, и не почитать сие каким злом? Ибо ничто Богом не соделано ко злу, но к благу; и сей Отец милосердный, создавший нас, питающий, снабжевающий, от коего все благо зависит, конечно бы, не учинил сего часу, если бы Он в самом деле не был благ и полезен роду человеческому.

III

Приступаю к третьему вопросу. Как умираем? Я уже выше сказал, что умираем мы безболезненно, ибо сохранение и лишение чувств не может быть в единое время. Но со всем тем, чувствование, что мы из бытия в небытие переходим, делается ужас душе нашей. Является, что сие есть чувствие, естественное души нашей, омраченной соединением ее с телом, почему она и не может ясного понятия о самой бессмертности своей иметь. Ибо не душевное чувствование, но рас-

судок наш уверяет душу нашу в ее бессмертии. Но как остается, однако, в ней ощущение ее бессмертия, то представление какого уничтожения ее бытия ее возмущает? Но, оставя бессмертие души, основанное на философических доказательствах и на предании святой нашей веры (ибо не богословский труд пишу), представим хотя себе, что смертью в ничто превращаемся. То и в сем случае я не знаю, чего трепетать. Если я довольно доказал, что время нашего жития в свете несть иное что, как труд и болезнь, то, кажется, и самое уничтожение не страшно, потому что, если лишаемся мы им каких удовольствий, лишаемся тогда же и всех злоключений, которых, конечно, более в свете есть. Страждущий в болезни и в тяжкой работе находящийся раб, не с удовольствием ли ожидает, чтобы сон чувства его успокоил? Не счастливыми ли считает те минуты, когда, погруженный во сне, лишен пребывает своих чувствий? То, страшливые смерти, почтите, что вы засыпаете на неизвестное вам время или навеки; почтите, что, если сим крепким сном вы лишаетесь малых благ, лишаетесь и больших зол. Если вы лишаетесь бесконечных ваших мирских надежд, зависящих от счастья, лишаетесь и всех несчастий, которые вас могут постигнуть.

Но коль превосходно должен тот в бодрости укрепиться при сем последнем часе, который есть уверен в бессмертии души и в правосудии и милосердии своего Создателя, который век свой направлял, колико мог, по Его закону, который в смертном часе не иное что зрит, как переселение в лучшее состояние того, что прямо его существо составляет, не с дерзостью, однако, полагает сию надежду, но утверждаясь наиболее на благости Божьей. Упоенный такими чувствами человек, конечно, возрадуется о приближении того часа, который, разреша души его бренные узы, есть путь к приближению до Высшего Естества. Се есть истинная победа веры, иже и над самою смертью восторжествует.

Разговор о бессмертии души

ПРЕДИСЛОВИЕ

Обыкновенно, когда читают какое сочинение, то хотят знать имя сочинителя и причины, побудившие его к сему сочинению. Я, колико возможно, удовлетворяя всем тем,

кто возьмет труд следующее сочинение прочесть, на первое скажу, что не нахожу нужным имя мое провозгласить, образ мыслей моих довольно виден в самом сем сочинении, но что касается до причины, побудившей меня, человека, мало упражняющегося в метафизике и богословии, сему предложу здесь повествие.

Еще в 1781 году, быв в деревне, случилось мне занемочь жестокою коликой, которая трое суток у меня беспрерывно продолжалась. Среди мучений и терзаний сей тяжкой болезни, препровождая ночи без сна и считая, что болезнь сия может и смерть мне приключить, размышлял я о бессмертии души. Благодатью Господней от сей болезни я освободился и хотел тогда же во время болезни соделанные мной размышления положить на бумагу, что мной и зачато было, но многие другие застигшие меня недосуги не дозволили мне тогда сего окончить, и так протекло семь лет до сего 1788 года. Ныне же, читая труды Платона, греческого философа, особливо восхищен я был его беседой, именуемой Федон, где он представляет Сократа, осужденного на смерть и, прежде нежели выпить яд, в самый тот день с друзьями своими беседующего о бессмертии души. Воистину сия преизящная беседа долженствовала бы у меня отнять охоту, чтобы о такой же причине писать; но я, удивляясь мудрости Платоновой и изящности сей беседы, приметил, что поелику человек, и человек эллин, он все нужное по утверждению бессмертия души вмести, но недостает в сей беседе того, чему и быть не можно, то есть просвещения христианским законом и после учиненных в естестве откровений. Сие побудило меня, в подражание Платону,[1] сочинить подобную же беседу о бессмертии души. Но первая мне трудность предстала, кого я для сего изберу разглагольствователями, чтобы люди были не вымышленные, обстоятельства их известные, и особы бы их довольно именитые, дабы привлечь внимание читателей.

Размышляя о разных случаях, бывших в отечестве моем, представился мне случай несчастной смерти обер-егермейстера и кабинет-министра Артемия Петровича Волынского: мужа именитого своими заслугами, учиненными еще Петру Великому,[2] делами, в которые он был употреблен, и своим разумом и который, наконец, при императрице Анне Иоанновне и при бывшем тогда при ней герцоге Курляндском, обер-камергере Бироне жестокую и поносную смерть претерпел. Не буду я из почтения к монархине, тогда царствующей, описывать о деле сего Волынского, ибо беспристрастному и разумному человеку по самому обнародованному

тогда манифесту может видимо быть, преступление или несчастье есть виной его поносной смерти. Купно с ним многие другие погибли и претерпели, о которых колико до сведения моего дошло, все были люди отличной честности и разума, и сие, по крайней мере, делает честь Артемию Петровичу Волынскому, что друзья его таковы были.

Не упоминаю я о прочих, дабы не подать причины огорчения их потомкам, но должен я именовать Андрея Федоровича Хрущова,[3] мужа отличной добродетели, разума и учения, любящего философию и прилежавшего к ней, переведшего тогда изящное сочинение Ламота Фенелона «Похождение Телемака, сына Улиссова».[4] Сего я избрал в разглагольствователи в моей беседе, которая тем еще более имеет сходство с «Федоном» Платона, что и Хрущов сей в таких же обстоятельствах находился, как Сократ.

Трудность мне настояла сыскать второго разглагольствователя, ибо легко было в Афинах то сыскать, где осужденные на смерть были посещаемы их друзьями и родственниками, но в тайную канцелярию никто, кроме судей, пристава, стражей и палачей, не проникали. И так избрал я для сего пристава, который был у всех несчастных, содержащихся по сему делу, — Никиту Федоровича Коковинского, тогда бывшего гвардии офицером. Сей человек был честный, разумный и при наблюдении порученного ему дела сострадателен и с самой опасностью себе за его сострадание к несчастным, содержавшимся под его стражей.

Сия история есть сего сочинения и объяснения о разглагольствующих; как же я исполнил, сие предаю на суд читателей.

Мая 12 дня 1788

О бессмертии души

Разговор

Хрущов, Коковинский

Хр. Кто тут?

Кок. Я.

Хр. Вы необыкновенно рано меня посетили.

Кок. Увы! Возложенная на меня должность, к огорчению моему, меня делать сие заставляет, и я истинно сожалею, если покой ваш помешал, ежели вы его имели.

Хр. Я очень спокойно спал, но приход ваш, приведший в движение солдат, от шума я и проснулся. Который час?

Кок. Два часа пополуночи. А как еще рано, то я спешу от вас отойти, дабы дать время вам успокоиться.

Хр. Если вы не имеете другой нужды, как только мое успокоение, то, напротив того, я вам одолжен буду, чтобы вы побыли здесь, дабы я имел удовольствие с вами побеседовать, ибо старается отягченное тело подкрепить сном, кто к новым трудам его изготовляет, а как уже се есть последние часы моей жизни, то мне лопостья сего душе моей беречь нечего.

Кок. Хотя во все время вашего несчастья находил я в вас удивляющий меня твердый дух, но из слов последних ваших начинаю я примечать, что приближение жестокого часа вас смущает, а сего ради не могу оставить, чтобы не сделать вам напоминания, что в толь злоключительном состоянии, в каком вы теперь находитесь, еще есть две надежды, которые вас должны подкреплять: первая — милосердие Монаршее, вторая — благость Божья.

Хр. Я не знаю, государь мой, с чего вам показалось, что я теперь смущен, ибо я вам уже сказал, что я весьма сладко спал, а смущенный, каковым вы меня представляете, не может толь сладко вкушать успокоения. Что же вы мне представляете две причины ободрения, то поверь мне, милостивый государь, что на первую я никак надеяться не могу, ибо мои или, лучше сказать, Волынского неприятели никогда не дозволят, чтобы мы живы остались. Да хотя бы и против всякого чаяния, я и жив остался, то размученное мое тело, которое я со справедливостью лопостьем назвал, заставить в счастье ли или в несчастье, со стенанием и мучением, препровождать остаток дней моих тягостнее человеческому естеству, нежели единый час смерти. Правда, что смерть ко мне приходит неестественно, а при том и поносная, но мы ли управляем своей судьбиной и нет ли на свете неисчетного числа случаев, в которые мы прежде, нежели бы природой определено было, жизни лишаемся? Поносность приближающейся ко мне смерти, конечно, может устрашить благородно рожденного человека, но, любезный мой, преступление делает стыд, а не казнь, истина, долго ли или скоро, явна может быть. Но я прекращу сие, дабы и вам не нанести беды слушанием и сих невинных моих слов, и первое тем заключу, что понеже каждый человек должен умереть, то что в том нужды, сегодня или завтра сие воспоследует и каким бы образом то ни было: на постели ли спокойно или как инако.

Что же касается до второго предложенного вами мне ободрения, то поверь мне, государь мой, яко человеку, всегда ненавидящему ложь и который и еще в теперешних обстоятельствах отдаленнее от нее находится, что я во все время моей жизни полагался на благость Божью и бессмертие души почитал, яко драгоценнейший дар нашего Создателя, а потому не реку, что умираю, но переселяюсь или, лучше сказать, заставляют душу мою переселиться, разруша дом, где она пребывает.

Кок. Искренне радуюсь, что нахожу вас в таких мыслях, которые вам Божье милосердие обещают.

Хр. Неужели ли вы, государь мой, о сем когда сомневались?

Кок. Нет, но однако.

Хр. Я понимаю, может быть, найденные в моей библиотеке некоторые вольномыслящие писателей сочинения и некоторые мои разглагольствования, где, хотя я никогда ни Высшего Естества, ни бессмертия души не отвергал, но рассуждал общественно, чему мы можем и чему трудно верить, непонимающим людям подали причину такое о мне заключение учинить.

Кок. Может быть, а к тому же все почти ныне, которые наиболее к чтению прилежат, каковы есть вы, многие мысли весьма смелые и несогласные с тем, что вы теперь говорите, имеют.

Хр. Простите мне, что вам оспорю. Вы сказали, каков я, нет, государь мой, каковы они, ибо извольте быть уверены, что те только, кто без основания и размышления читает, могут сии великие истины испровергать, но я читал с основанием и не с тем, чтобы пред вящими себе невеждами, поправ дерзко, что в беседе, похвалиться, но для знания самых тех истин, о которых думают, что я сомневаюсь. А как никакого знания не можно приобрести, не познав ему противного, то сие и заставляло меня читать многие такие дерзкомыслящие сочинения, которые истинно не развратили моих мыслей, но паче самыми слабыми своими доводами против привычных истин меня в оных утвердили.

Кок. Не время теперь какими возражениями толь утешительные вам мысли истреблять, но как я признаюсь, что весьма мало в жизнь свою читал, а еще меньше и о толь важных причинах размышлял, то не уповаю вас поколебать, а паче желаю от вас научиться и сие будет лучшее возмездие, каковое я получу за тяжкую и неприятную должность, ныне на меня наложенную, и ежели поступком своим я вам доказал все мое соболезнование, коликое мне возможно было доказать.

Хр. Охотно, государь мой, хочу я в приятное сие разглагольствование вступить, а желаю токмо слышать ваши сомнения.

Кок. Я и собственно сам не имею, а для того токмо предложу те возражения, каковые мне в беседах случалось слыхать.

Хр. Очень хорошо, я на все согласен.

Кок. Говорят, что бессмертия души, кроме веры и откровения, понять не можно. Почему же вы уверились в сем?

Хр. Я уже сказал вам, что чтущие без основания и не размышляющие находят в сих истинах сомнение, но не те, которые противным тому образом читают. И так я вам, государь мой, скажу, что я в сем не только верой и откровением уверен, но 1-е почти математическими доказательствами, 2-е — собственными моими чувствиями, 3-е — согласием всех народов света, 4-е — согласием почти всех мудрецов, 5-е — собственным поступком тех, которые сие испровергают, 6-е — правосудием Божьим и, наконец, 7-е — не токмо, яко христианин, верой, но и верой, основанной на преданиях таких, которым здравый рассудок и самая строжайшая философия верить повелевают.

Кок. Всякое слово ваше приключает мне новое удивление и сожаление, что я не мог, в молодости моей прилежа к наукам и чтению, достигнуть до ясного познания толь великих истин. Однако позвольте мне, государь мой, вам сказать, что хотя я и не учен, однако довольно знаю, что математика — есть наука протяжения тел или их содержания, то как возможно, чтобы вы чрез науку, имеющую себе в предмет единые тела, могли до познания невещественных вещей достигнуть?

Хр. Когда я, государь мой, говорю в сем случае о математических доказательствах, то сие не разумеется, чтобы я мог линиями или какими исчислениями бессмертие души доказать. Высокая сия причина есть совсем несовместима с чувственными какими доказательствами, но, как математика имеет оные всегда ясные, на происхождении и на сопряжении линий основанные, утвержденные на малом числе аксиом, так и мои доказательства будут основаны на чувствиях самой души, на ее действиях и на неоспоримых истинах, и так не сказал я точно, что докажу математикой, но почти математическими доказательствами, сиречь по методе математической.

Кок. Желаю весьма я слышать оные, и сие не из одного любопытства, но также и для самой моей пользы, ибо истинно считаю, что ни один человек не может быть совершенно спокоен, если не уверен твердо в бессмертии души.

Хр. Расположении ваши суть честного человека, каковым вы оказали себя во все время моего несчастья. Но я и в сем несколько вам оспорю. Первая часть вашего предложения есть справедлива, но вторая несправедлива, ибо честный человек подлинно имеет пользу желать бессмертия души, но развратный и злой, не предвидя в бессмертии ее как токмо тягость и наказание от Вышнего Естества, конечно, предпочтет, чтобы вместе с телом и душа его исчезала.

Кок. Правда, государь мой, и я признаюсь в моей ошибке, но пожалуйте, приступите к вашим доказательствам.

Хр. Охотно, государь мой, но для сего надлежит сперва, чтобы вы на некоторые мои вопросы согласились.

Кок. Я их с прилежанием буду слушать и откpытно мысль мою скажу.

Хр. Они весьма легки, и первый: чувствуете ли вы, что вы есть?

Кок. Удивительный вопрос! О чем о сем и спрашивать? Я сижу с вами, разглагольствую, следственно, как мне сего не чувствовать?

Хр. Так, милостивый государь, и аксиомы математические сперва не важнее сего кажутся, ибо подлинно кто не знает, что часть менее, нежели целое? Или что равные количества, на равные разделенные, равное составляют? А однако сии толь простые положения всю превыспренную науку математику произвели. Подобно и сей вопрос, являющийся толь прост, может до многого познания нас довести. Но я продолжаю: а кто вам сказал, что вы есть?

Кок. Час от часу вы меня удивляете, но я вам повинуюсь, потому что я чувствую.

Хр. Да чем же вы чувствуете?

Кок. Всем.

Хр. Простите, я помогу вашему ответу: вы видите очами, вкушаете языком, обоняете носом, слышите ушами, чувствуете всем телом. Не так ли?

Кок. Так, государь мой.

Хр. Следственно, государь мой, чрез несколько часов, когда окончится моя жизнь, я все еще чувствовать буду.

Кок. Ах, государь мой, мертвый уже чувства не имеет.

Хр. Но по вашему положению или, по крайней мере, в чем вы на объяснение мое согласились, когда члены человеческие чувство производят, следственно, пока они еще целы пребывают, чувствие в них еще должно сохраниться, а потому очи мои и у отсеченной головы могут видеть, нос обонять и прочее?

Кок. Вы приводите меня в смущение, и я не знаю, что вам отвечать, но истина есть, что сего не будет и тело, лишенное души, лишается своих чувств.

Хр. Сего-то я ответу от вас и хотел. Следственно, истинно есть, что без души мы чувств не имеем, а потому и все наши чувства происходят от нее через орудия тела, и так ясно есть, что бытие наше нам чинится чувствительно через душу нашу.

Кок. Сие вы для меня толь ясно доказали, что я ничего лучше и доказательнее не слыхал. Но не могут ли вам некоторые сказать, что чувствие происходит от крови, которая когда истекает или охлаждается, то и чувства пропадают?

Хр. Сие возражение мне известно, но из сего следует, что чувства наши или душа суть разлиянные во всей крови и по всем членам.

Кок. По сему мнению так является.

Хр. Но ежели кто на баталии или каким другим случаем потеряет какой член, яко руку или ногу, уменьшается ли в других частях его тело или разум и рассудок его меньше ли становится?

Кок. Нет.

Хр. А ежели у кого пустят кровь, уменьшается ли его разум и чувства?

Кок. Нет.

Хр. Следственно, не от крови единой сии чувства происходят, но от некоего естества, которое в нас обитает и распространяет свои действия по всему телу, употребляя члены наши яко орудия к принятию чувствований, ибо не меньше душа премудра в том, кто лишен зрения или слышения, и сие токмо знаменует, что орудия сии неисправны.

Кок. Конечно так, и никто, кажется, против сего спорить не может.

Хр. Понеже вы согласились, что душа обитает в человеке, то где же она обитает?

Кок. Я истинно не могу ответствовать на сей вопрос.

Хр. Ни я, но должны, кажется, мы сие стараться сыскать.

Кок. Да каким образом?

Хр. Прошедши по степеням от того, что мы ощущаем.

Кок. Сие мне все кажется непонятно.

Хр. Может статься, что разглагольствие наше и приведет

сию темную причину в некоторую ясность. А я и начинаю вопросом. Вы уже прежде согласились, что чувства, которые мы ощущаем, не от единого тела или чего вещественного происходят, но начально от души.

Кок. Конечно.

Хр. И в том мы согласились, что урезания единой части не отнимет чувствия других частей и не делает помешательства разуму?

Кок. Точно так.

Хр. То и кажется, что душа есть разлиянна по всему телу, но как скоро отрезается какая часть, то она отступает в другую?

Кок. По сим обстоятельствам так является.

Хр. Мы также в разглагольствии своем видели, что тело, лишенное души, чувств уже не имеет?

Кок. Конечно, так.

Хр. Но каждого ли члена усечение производит изгнание души из тела, яко ежели у кого отрубят палец?

Кок. Нет, но отсечение или повреждение главных членов, яко головы или прободение сердца и подобное.

Хр. А посему не ясно ли, что душа должна токмо обитать в наших главных членах, которые вы наименовали, и в подобных?

Кок. Сие кажется неоспоримо.

Хр. Прежде уж мы согласились, что усечение небольших членов, яко руки и ноги, не лишает человека рассудка.

Кок. Конечно, так.

Хр. А напротив того, многие опыты доказывают, что приключившиеся припадки в голове лишают нас разума.

Кок. Сие самая правда, да и случающееся в самых горячках, когда жар великий отягощает голову, тогда нас не только в беспамятство, но и в изумление приводит.

Хр. А посему, кажется, и можем мы заключить, что хотя душа чувствованиями своими и все тело занимает, но главное ее седалище или престол есть глава человеческая, яко знатнейшая часть тела.

Кок. Я всегда так слыхал, да и быть иначе не может.

Хр. Народные мнения суть часто на глубоком испытании основаны, но поступаю далее. Видал ли кто душу и какой она фигуры?

Кок. Как, государь мой, сему можно быть, понеже душа есть дух, не имеющий видимой нами плоти!

Хр. Но если отсечется часть от тела, отсекается ли часть и ее, или, когда трепанируют голову, повреждается ли она?

Кок. Я думаю, государь мой, что она не убавляется.

Хр. А если она не убавляется никаким отсечением, убо она есть неудобна ко всякому разделению?

Кок. Так, кажется.

Хр. Но что есть знаки мертвеца, т. е. лишенного души человека?

Кок. Сие есть бесчувствие.

Хр. Нет ли еще других признаков?

Кок. Наконец тело зачнет согнивать, развалится и исчезнет.

Хр. Но согниение есть не что иное, как раздробление частей, яко все любомудрые признают.

Кок. Сие мне кажется справедливо, ибо пока части целы и здоровы пребывают, по тех местах нет согниения, но как скоро оно начнется, то и тело раздробляется.

Хр. Душа же, как мы уже исследовали, не имеет частей, а потому и не может раздробиться, а не могши раздробиться, не может исчезнуть, убо она есть бессмертна.

Кок. Вы подлинно, государь мой, начав от вещи, которой никто оспорить не может, из самого простого положения довели показать ясно, что душа не может быть инако, как бессмертна в человеке. Но позвольте мне вам сделать два возражения: первое, что человек, будучи в параличе, является частью, умер, а потому кажется, яко бы и душа имела раздробление; а второе, что все, что вы сказали о душе человеческой, может также приложиться и к душе скотской, ибо и скоты имеют чувства, желания, память, предвидения и рассудок.

Хр. На первый ваш вопрос мне легко ответствовать. Правда, что человек, пораженный параличом или другой какой болезнью, может почитаться половину мертвым, но, однако, душа его несть уменьшена. Сему есть доказательство, что многие от сих болезней освобождаются и получают прежние чувства и другие силы душевные, а потому бесчувствие в членах, забвение и прочее ничего более не показывают, как только что органы или орудия, коими действует душа, в теле ослабевают, и душа становится, яко художник, лишившийся его орудий. На второй же ваш вопрос, простите мне, я ради трудности его и ради долгого времени, которое он требует, — ответствовать не буду, а только примечу, что, хотя мы примечаем и в малейших животных те же чувствования и те же силы душевные, которые в себе ощущаем, а, может статься, некоторые и более, но примечается та разница между человеком и другими животными: ласточка с уди-

вительным искусством вьет гнездо, крот и сурок делают норы и заготавливают себе пищу, паук делает свою паутину, а пчелы — мед. Но от начала света до ныне все они делают по одному образцу, не простирая далее своего искусства, вместо, что всякий век в роде человеческом ознаменуется каким полезным откровением, и можно сказать о каждом человеке, что если он хочет, то и каждый день жизни его может ему новые познания приобретать, чего в других животных не примечается, а посему должны мы заключить, что душа человеческая имеет превосходные свойства и силы перед душой животных.

Кок. Вы так обстоятельно о чувствах души человеческой изъяснили в прежде сказанном вами, что едва остается ли вам что сказать о другой причине вашего уверения, которые, вы сказали, были собственно ваши чувствания.

Хр. Нет, государь мой, хотя я нечто и сказал, но много еще остается к тому прибавить.

Кок. Весьма желаю я сие слышать.

Хр. Простите мне, если я для сего несколько назад возвращусь.

Кок. Охотно.

Хр. Когда вы видите мужа или жену, престарелого или младенца, различаете ли вы между причинами видов ваших?

Кок. Без сомнения.

Хр. А когда вы видите лошадь или корову, различаете ли?

Кок. Конечно.

Хр. Так же мню, когда вы видите церковь или дом или крестьянскую хижину?

Кок. Сие уже не идет к вопросу.

Хр. Так же без сомнения различаете между большого и малого?

Кок. Конечно.

Хр. Но ежели в большей отдаленности узрите вы нечто, различаете ли все так совершенно, как в близости?

Кок. Нет, ибо я не могу того различать, что неясно взору моему представляется.

Хр. Но если вы узрите вдали нечто с подъятою головой, прямо идущее и некоей известной величины, то что вы заключите?

Кок. Я заключу, что то идет человек.

Хр. Почему?

Кок. По соображению вещей.

Хр. А если вы услышите великий звук, отрывно чинящихся, то что вы заключите?

Кок. Сие есть по свойству звука, и я заключу, что то есть или гром, или пушечная стрельба.

Хр. А когда услышите приятное согласие и разные голоса, изъявляющие разные ноты?

Кок. Заключу, что то есть музыка.

Хр. Но если услышите также приятное согласие и изглаголъствие словес в оном, что вы заключите?

Кок. То, что тут поют хорошие певчие.

Хр. То есть люди?

Кок. Конечно.

Хр. Так можно сказать и о всех чувствах, а по всему сему не ясно ли есть, что не токмо мы получаем вещественное чувствование, но тогда же соображаем, вспоминаем, судим о вещах? Ибо зрение жены и мужа, лошади и коровы, дома и крестьянского шалаша, звука пронзительного, грома или пушечного выстрела, музыки и пения гласами человеческими, не могли бы мы понять, если бы мы не памятовали, как все оное различно нам является, а потому бы тотчас и учинить своего суждения, что сие есть то или другое. Так же издали видимый вдали человек, которого едва мы фигуру узреть можем, представлялся бы нам вещью непонятной, если бы воспоминание не пришло направить наш рассудок, что по фигуре и по величине, в какой в отдаленности он быть является, то должен быть человек. Подобным образом, услыша звук грома, мы вспоминаем, какое ударение в ушеса наши бывает, когда оный случается, и без ошибки, напоминая сие, скажем: «Гром гремит и туча есть». Когда слышим пушечную стрельбу, то так же помогаемы тем же воспоминанием: «Стреляют из пушек». А сии единые слова и вмещают в себе многие силлогизмы. Яко понеже стреляют только громко, а пушки единые могут производить толь громкие удары, следственно, есть пушки. Стреляют из пушек, а орудии сии без пороха стрелять не могут, следственно, тут есть порох, а как и самый порох и все сие без огня действовать не может, то есть тут и огонь, и огонь в фитиле или зажигательной свечке, а наконец, и что понеже и пушки, и порох, и заряжанье, и стрелянье производится руками человеческими, да и руками человек искусных, а потому и есть тут люди, то извольте представить, колико единый пушечный выстрел напоминанием и соображанием идей в нас производит. Подобным же образом и звук музыки, и глас поющих.

Кок. Подлинно, государь мой, я удивляюсь, что как то-

лико раз я, слышав звук пушечный, глас музыки и голоса пений, не ощущал всех сих следствий, однако должно, чтобы они в душе моей были, ибо без того бы я заключения сделать не мог, но все прежние в затемнении остаются и только единое первое воображение и последнее воображение, то есть слышу звук, какой ясно является, но если бы когда кто хотел меня о междометных вопрошать, то бы я почувствовал, что они мне известны и что последнее заключение я правильно учинил.

Хр. Я далее поступаю, когда идете вы по пристани и дойдете до воды, видя сию текущую воду пред вами и множество тягостных судов, плывущих по ней, иже легче сих судов, ступите ли смело в воду, чтобы пройти на Московскую сторону?

Кок. Нет, государь,я утопиться никак не намерен.

Хр. Да кто же вам сказал, что вы утопитесь? И разве ваше тело есть тяжелее сих огромных и отягощенных судов, которые ходят по Неве?

Кок. Да они уже так соделаны, что могут плавать по воде.

Хр. Но как же вы переезжаете на ту сторону?

Кок. В шлюпке.

Хр. Да шлюпка и сама собой тяжелее вас и с вами купно многих гребцов и квартирмейстера вмещать.

Кок. Но я вам сказал, что суда так соделаны, и тягость их так расположена в рассуждении жидкости воды, что тут, где я, как ключ ко дну, пойду в воде, тут безопасно на шлюпке переезжаю.

Хр. А посему не ясно ли, что, кроме заключений, которые в то мгновение, как приближаетесь к воде, учините о легкости дерева, из чего шлюпка соделана, о искусстве мастеров, о надежности судна, о правлении его и о гребле, еще и в предосторожность вашу предупредительное учините заключение, что на шлюпке не подвергаетесь опасности, а если бы сам восхотел перейти, то бы, конечно, утонул?

Кок. Конечно, так.

Хр. А потому душа ваша не токмо чрез чувства напамятованием прошедшее, присутствием настоящее, но соображением и будущее вам представляет?

Кок. Без сомнения.

Хр. Могут, кажется, и скоты, хотя не точно такие, но по крайней мере приближающиеся чувства иметь?

Кок. Я было токмо хотел сие сказать.

Хр. Но познание тягости воды и сравнение пространностью с оным тел, могущих на ней плавать, и соделание сих орудий не есть ли дело полезное и изящное?

Кок. Конечно.

Хр. Изобретение минералов и способов из них вынимать металлы, их разными образами очищать и обделывать не есть ли дело изящное?

Кок. Без сомнения.

Хр. Но в пространном океане по звездам и по солнцу познавать места, где корабль обретается, не есть ли дело чудное?

Кок. Конечно.

Хр. Но познание небесных светил, познание их путей, затмений, отдалений, прочее не есть ли дело преизящное?

Кок. Сие бы, казалось, превосходит силы человеческие.

Хр. Однако оно есть. А потому, видя сии громады, обращающиеся в безмерном пространстве, все в таком благоустройстве, что древние сие гармонией или музыкальным согласием назвали, и познание, что ничто ни от чего быть не может, ведет к познанию, что есть превышний Творец всему сему, не есть ли дело превыстреннее?

Кок. Конечно, государь мой, сие есть дело самое высокое, чтобы душа по самым чувствованиям своего тела и видимых вещей могла достигнуть до могущего ей познания своего Создателя, и сие единое, кажется, должно утвердить то, что Моисей повествует, что Бог сам вдунул в Адама душу живу.

Хр. Все сие, кажется, превосходит понятие и силы других животных, а потому и утверждается преимущество души человеческой и особливое, как кажется, бессмертие, дарованное ей и хотя бы и сего доказательства было довольно, однако я еще и другие предложу, еще ощутительнейшие каждому.

Кок. Охотно желаю их слышать.

Хр. Самый сон наш, сон, иже творит тело наше некоим образом мертво и нечувствительно, доказует нам, что имеем душу, неподвергнутую к слабостям телесным и всегда бдящую.

Кок. Как?

Хр. Разве вы никогда ничего во сне не видали?

Кок. Как не видеть снов?

Хр. Да чем же вы тогда видите, когда очи ваши затворены?

Кок. Конечно не очами, но вижу, а как — изъяснить сего не могу.

Хр. А коли не очами, то, конечно, душой.

Кок. Сие, конечно, имеет великую вероятность.

Хр. А потому и можем мы заключить, что душа устали не знает и есть непричастна сну.

Кок. Потому что и прежде мы заключили, что душа есть естество духовное, конечно, она слабостям телесным не подвержена, и сон ее точно отяготить не может.

Хр. Убо, что слабостей телесных не имеет и не может быть иное существо, как бессмертное.

Кок. Но, государь мой, встречаются мне два возражения о сем. Первое — не всегда мы имеем сновидения, но только тогда, когда в легком сне бываем, следственно, когда мы крепко засыпаем, то должны заключить, что и душа спит.

Хр. Заключение сие будет несправедливо и противно тому, что мы уже нашли, что душа действует над телом нашим чрез способы органов, иже суть ее орудия, которые когда крепким сном ослаблены, тогда, хотя душа не спит, но действия ее нечувствительны, но как скоро сон наш тоне становится, то тотчас вочувствуем действие ее, отчего и происходит, что никогда в сновидении начала мы не видим, но вдруг в средине действия находимся, а сие нам и доказует, что душа не переставала бдеть, но бдение ее токмо тогда чувствительно нам чинится, когда органы чувств наших могут ей способствовать.

Кок. Второе мое возражение есть, что часто нам в сновидении представляются такие вздоры и нелепые деяния, не связанные единые с другими, что сами не можем ни разобрать, ни изъяснить, а понеже душа есть существо разумное, то могут ли такие нелепицы от нее происходить?

Хр. Не вините в сем душу, но также тело и органы. Душа прилагает только к чувствам, что могут они изобразить, но что изобразить они не могут, то из направлений души пропадает. В пример сему можно сказать, если бы человек рассудил в большой беседе и при многих разговорах записывать все, что может услышать и понять, то между многих речей, имеющих некую связь, не нашлось ли бы еще более, которые ни разума, ни связи не имеют, потому что не все услышал, не все понял и не все записал?

Кок. Мне случилось в беседах самому сие делать для шутки, и подлинно, записав для шутки, когда станешь читать, то приваживал все собрание в смех.

Хр. Подобно так делается и с телом. Не все сном отягощенные органы наши могут прилагать, и тако, прилагая только вырывом части, чинят нам видеть толь странные сновидения.

Кок. Я очень доволен вашими доказательствами и не мог думать, чтобы, говоря прежде толико о чувствах, еще бы столько нашли их к доказательству о бессмертии души употребить, и думаю, что уже более не имеете о сей части ничего сказать.

Хр. Нет, государь мой, еще имею продолжить мое доказательство.

Кок. Охотно желаю слышать продолжение сего.

Хр. Когда вы читаете историю Александра Великого, Цезаря или слышите знатные деяния Петра Великого или, наконец, дела какого знатного мужа, не возбуждается ли в вас некий дух ревности, побуждающий вас им подражать и учинить, чтобы и ваше имя, подобно их, в свете и по смерти вашей знаемо было?

Кок. Конечно, да уповаю, что нет на свете человека, который бы сей похвальной ревности не был причастен.

Хр. А самое сие движение души вашей и показует, что она есть бессмертна и что вы, хотя ясно сего не чувствуете, однако стремится она к бессмертию.

Кок. Сие подлинно вероятно.

Хр. Хотя, впрочем, и не утверждаю влияния в нас познания, но что касается до сего, то, кажется, сие есть толь обще, что кроме самой души его приписать ничему не можно. Для сего рассмотрим все состояния на земле. Цари созидают огромные здания, на коих изваивают свои имена, строят в свое имя грады, становят статуи, сочиняют законы, производят войны, вельможи и богатые также соделывают строения, и статуями и живописью прелагая образ свой, стараются, чтобы имена их в какие памятники были вмещены, и повелевают себе соделывать великолепные гробницы. Художники и ученые истощеваются от трудов, чтобы что изящное соделать, и имена свои при сочинениях своих полагают. Самые земледельцы желают, чтобы хотя камень какой на их могилу был возложен, дабы сколько ни есть, память их осталась, радуются иметь детей, яко о прелагающих (потомству) имя их.

Кок. Конечно, сие чувствование кажется быть всеобще, хотя и не всякий причину или начало его понимает.

Хр. А ко всему сему, душа, яко бесплотная, частей не имеющая, действующая сама собой, удобная к познаниям и к откровениям, проникающая даже до познания Божества и не могущая отяготиться ни сном, ни другими тягостями телесными, должна бессмертна быть.

Кок. Вы подлинно две статьи вашей беседы весьма с хорошими доказательствами окончали, и, казалось бы, уже не

требовалось более доказательств о бессмертии души, но, пожалуйте, удовольствуйте мое любопытство сказанием мне, какие народы полезное сие учение принимали и которые отвергали.

Хр. Охотно, государь мой. Я первыми буду считать египтян, яко древнейший народ, если не естествованием своим, то, по крайней мере, мудростью. Они не токмо бессмертие души принимали, чего ради и состраивали огромные пирамиды и другие здания для погребения их мертвецов, в которые намащенные тела полагали, мня, что пока тело цело пребывает, душа его часто посещает, но также и наказание злым и награждение благим полагали, яко мы видим по взаимствованной от них греками богословии. Вавилонцы и сириане также признавали бессмертие души, ибо без того бы не могли они древних своих героев живыми почитать. Персы, получившие учение свое от Зороастра или Зердука, оное также принимали, яко самые бредни Манеса,[5] взаимствующего от них в христианский Закон некоторые мнения, показывают. Греки, как я выше сказал, иже от египтян принесли свое богословие, также бессмертие душ, суждение их после смерти тремя адскими судьями, награждение благих в полях елисейских и казнь в Тартаре принимали. Латинцы, принявшие отчасти от греков учение свое, также бессмертие душ, рай и ад признавали, яко свидетельствует сие Вергилий и даже уставленные от них жертвования теням мертвых душ. Самые вновь узнанные нами народы, из коих древнейшие суть индиане, брахманы их бессмертие душ принимают и, хотя, заблуждаясь, содержат догматы прехождения их в разные тела, но сии мудрецы их, издревле прилежавшие к наукам, токмо изобрели, не зная, какое бы наказание или награждение учинить разными способами жившим на земле смертным, не хотя, однако, к вечному мучению души грешников осудить. Китайцы, равным же образом единый из древнейших народов, сие утверждают. Американцы, мексиканцы и перуанцы считали души праотцов их живыми и живущими в некоих блаженных островах, и общим образом все народы древние и новые сию истину за основательную их веры согласно почитали.

Правда, случилось мне негде читать, что новыми путешественниками на некоторых островах найдены были такие малые народы, которые никакого понятия ни о каком законе не имеют, и ниже в языке их находится именование, соответствующее Богу. Но первое, я не знаю, чтобы нескольким семьям, скитающимся, каковы сии суть, можно было и имя

народа приписать; второе, должно исследовать, что повествующие сие путешественники могли ли подлинно и знать их мнения о вере и Вышнем Естестве; третье, знали ли их язык, и потому нет ли у них какого другого слова, которое метафорой наименование Божества изъясняет, а следствием сего влагает им и мысли о бессмертии души. Но хотя бы и все сие точно так было — подобно как между европейцами заблуждение некоторых лжемудрых, отвергающих бессмертие души, не может содействия на всех европейцев иметь, так же и незнание сих в нужде и в невежестве скитающихся малого числа семей, без правления, без закона и без всякого порядка, не может учинить исключение моему предположению, что все народы света утверждают оное.

Кок. Но, государь мой, между многими народами, которых вы мне именовали, вы ничего не упомянули о иудеях, а сие обстоятельство многие и приемлют за важное, что в данном им от Бога Законе от самого Бога ничего о бессмертии души не помянуто, но все наказания и награждения суть для настоящей жизни.

Хр. Суесловят сии. Не могу я припомнить всех слов Священного Писания, но сколько мне теперь на память придет, вам предложу, с показанием чего ради и еще не яснее в Ветхом Завете изъяснено оное, и для сего хочу вас вопросить, помните ли вы первую заповедь из десятослова?

Кок. Конечно, помню.

Хр. А как она начинается?

Кок. Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя из земли египетские из дому работы.[6]

Хр. Сии речения суть праведны для того роду, который был изведен, но не для того, который через сто или двести лет после жил, ибо тот род не был изведен из земли египетской и от дому работы.

Кок. Как, государь мой, разве вы отвергаете сию первую заповедь, сочиняющую основание христианского закона, яко доказующую Естество Божие?

Хр. Сохрани мя, Боже, когда сие и подумать, но самой ей я и доказываю бессмертие души, ибо, говоря Бог в настоящем времени, что извел их из земли египетской, говорит купно к прешедшему роду, хотя умершему телами, но живущему по бессмертию души, равно как к настоящему роду, разумея при том не только плотское изведение из Египта, но и духовное, яко освобождающее их от соблазна идолослужения, и не только давшего им в наследие землю обетованную, но и Закон свой Божественный.

Кок. Прости мне, государь мой, что я усомнился о мыслях ваших. А теперь я узнаю тонкое ваше рассуждение, но я не думаю, чтобы каждый противоречащий на сие мог дать согласие.

Хр. Лишенный зрения да пребудет слеп, если слепота ему приятна. Но есть еще яснейшие выражения в Священном Писании о бессмертии души.

Кок. Какие они?

Хр. Не во многих ли местах Бог себя называет Богом Авраама, Исаака и Иакова?

Кок. Конечно так, и я сие помню.

Хр. То, если души их купно с телом исчезли бы, Бог, взяв в законе сие именование, назвал бы себя Богом того, чего уже нет, но он называет себя Богом Авраама, Исаака и Иакова, показуя через сие, что, хотя они плотью и умерли, но в самом деле души их живы суть. А дабы и еще отнять всякое сумление, то еще прилагает: «Несть Бог мертвых, но Бог живых»;[7] то все сие не доказывает ли, что и в Ветхом завете предание о бессмертии души есть утверждено?

Кок. Я признаю силу ваших доказательств, однако со всем тем несть нигде упоминания ни о награждении и наказании в будущей жизни, но все обращается на плотское.

Хр. Да и быть сему инако было не можно, потому что христианский закон открыл нам, что мы все были под клятвой законной, что Христос искупил нас кровью своей, разрушил вереи адовы, содержащие связни; то не могши лгать, Бог не мог и обещать тогда бесплотные им награждения, как тогда, когда свершится от века положенное искупление рода человеческого. Непонятно бы и странно было такое обещание грубому и предавшемуся единой плоти иудейскому народу, а потому, некоими изъяснениями внушив им бессмертие души, довольствовался таинство искупления открыть некоим своим избранным, кои и о жизни вечной, о награждениях и наказаниях ясное понятие имели, обще же народу обещал телесные и плотские возмездия и наказания, и поелику почти всегда сам чудесами своими управлял сей народ непосредственно, то воздаяния сии исполнялись победами и обильством во время их повиновения, побеждениями же, пленом и гладом во время их ослушаний.

Кок. А из сего и выходит, что вообще иудейский народ не имел понятия о бессмертии души.

Хр. Извините меня, государь мой, вышеупомянутые мною слова известны были всему народу, в молениях своих они быть племенем Авраама, Исаака и Иакова воспомина-

ли, яко угодников Божиих и сущих живых пред Богом, гордились пред другими народами своим происхождением, и в доказательство сему ясно нам есть, что и ныне живущие между нас иудеи, сохранившие все предание отцов своих, купно с вышеописанным, и бессмертие души обще принимают.

Кок. Я не могу не доволен быть всеми вашими изъяснениями, доказывающими сие, с коликим тщанием вы исследовали сию важную причину, но помянули вы мне мнения народные, а вам известно, что часто и политические обстоятельства могут производить некоторые догматы в вере, яко бессмертие души и угрозы, что не только в сем веке, но и будущем вечное наказание за преступление человек претерпит, равно как и воздаяния за благие дела весьма могло послужить лучшими народы соделать, ибо, помнится мне, единый мудрый муж мне негде сказал, что гражданские законы могут только отвратить внешние преступления, уверение же о бессмертии души, о рае и аде и в мыслях учиненные преступления предупредить. К тому же известно вам, что не всегда и общие народные мнения бывают справедливы, то желал бы я от вас узнать, что о бессмертии души мнили изящнейшие мудрецы, сиречь те, кои добродетелью, разумом и проницанием своим от других отличались, жили в обществе, не быв участники порокам оного и, можно сказать, составили на любомудрии своем себе закон, которому повиновались и который не мог быть противен никакому благоустроенному правлению.

Хр. Разве вы запамятовали, что я и при начале сея беседы, сказал, что и мнением сих самых уверение мое утверждаю?

Кок. Простите мне, государь мой, я истинно то позабыл, но теперь желаю о сем со вниманием слушать.

Хр. Если бы я вам именовал только Пифагора, который верил бессмертию души, но, как он почерпнул свое учение отчасти от индиан, то, не зная лучше что сказать, уверен был о переселении душ; так же бы Сократа и ученика его Платона, также утверждающих бессмертие души, то бы и сего, казалось, было довольно, но я не сокращусь на сих трех изящнейших философах, а представлю вам еще и многих других, как из греков и латинцев, так и из других народов.

Кок. Я весьма охотно желаю сие слышать.

Хр. И тако, окроме трех именитейших, о которых я Вам уже выше упомянул, колико могу упомнить, утверждающие бессмертие души суть следующие любомудрцы, коих

имена ни время, ни перемена закона, обычаев и языков загладить не могли. Первого и древнейшего из сих считают Фалеса Милезианского, Ферecида сирианина, учителя Пифагорова, Зенона и последователей его — стоических философов, которые, хотя не смели точно утвердить душу быть бесплотну, однако считали, что она несравненно долее пребывает в существе, нежели тело, а самым сим некоим образом и бессмертие ее утверждали, ибо положить ее естествование без тела с таким тонким существом, которое не может ни от чего чувственного повреждение иметь, не то ли сие есть самое, что и бессмертие ее утвердить, яко они твердым и для бессмертия единого клонящимся поступком и доказывали.

Аристотель, толь изящный философ — причина толиких распрей в поздние времена, что единые его яко совсем не здраво рассуждающего отвергали, другие же его яко истолкователя самого Священного Писания почитали и мнили всю истину в единой его философии найти, не смея и покуситься более ее изыскивать, подал причину пристрастным толкователям разнственно его мнение о бессмертии души толковать, но подлинно есть, что он в едином месте сказал, что душа есть первое естественное действие органического тела, иже имеет жизнь в своей власти, а потому, что власть над жизнью имеет, не есть ли бессмертно?[8]

Цицерон, сей политик, военачальник, ритор и философ, коего единое имя составляет некое утверждение, помнится, негде говорит: «Не обретаю ничего в вещественном существе, чтобы могло помнить, думать, воспоминать прошедшее, рассматривать настоящее и предвидеть будущее. Сии силы суть божественны и не можно обрести, откуда бы человек мог их почерпнуть, кроме как от Бога, а потому сие нечто иже чувствует, вкушает и хощет, есть небесно и божественно, следовательно, и должно быть бессмертно».[9]

Такие были мнения древних философов, из которых я токмо малое число вам именовал. Но, как и стихотворцы, у древних не токмо философами, но и вдохновенными Божественным духом считались, то не за бесполезное нахожу и о них упомянуть: Мусей и Орфей, иже древнейшие были из греческих стихотворцев, сии, колико нам известно, утверждают бессмертие души, равно награждения и наказания в будущей жизни, то же чинит Омир и изящнейший из латинских стихотворцев Вергилий. У китайцев славный Конфуций утверждал бессмертие души, а брахманы, иже суть индийские философы, все за непоколебимый догмат сие поставляют.

Кок. Я не могу довольно, государь мой, надивиться памяти вашей и твердости вашего духа, что при таких обстоятельствах вы можете толь много различных вещей и с таковым порядком воспоминать. Но вы все мне говорили о тех философах, которые утверждают бессмертие души, а ничего мне не сказали о тех, которые ее смертью считают. Я думаю, что сие вас не отяготит, если вы мне о сем изъясните.

Хр. Охотно сие учиню, государь мой, и твердость моей души, которой вы удивляетесь, новую пищу от самого и сего, служащего к показанию истины бессмертия души, получит. И тако я начинаю. Весьма находилось мало таких, которые не признавали бессмертия души в сравнении с теми, которые сие утверждали, и, колико я могу упомнить, главнейшие из них суть четыре: Эпикур, Лукреций из древних и Спиноза и Гобес из новых, которые все на единой системе, противной существу вещей, мнение свое утверждали. Они считали единакость во всем веществовании и токмо разные атомы, разными образами сопряженные, составляли разные существа, в том числе и душу не иное, как атомом или сопряжением атомов почитали. А понеже по математическому правилу каждый атом, как бы мал ни был, должен иметь верх, низ и бока, убо есть удобен к раздроблению, а потому и душа могла через раздробление погибнуть и в неисчетно малые атомы возвратиться. Но безумие сей системы ясно видно: понеже все из атомов составлено и душа самая, атомы суть равно свойственны, следственно, и все есть душа, а потому и выходит, что либо все душа в свете и душа равносвойственная, а токмо имеющая разные образования, или во всем ее нигде нет.

А посему не смею я сим философам имя мудрых, по крайней мере в сем случае, дать. Ибо окроме, что несообразная такая система никакой мудрости не показывает, но, напротиву того, и есть вредна всякому обществу людей, ибо тщетно строгие законы будут чинить преграды преступлениям, никогда не могут их совсем истребить, ибо законы управляют единую внешность людей, а бессмертие души и уверение награждений и наказаний ее по смерти управляют самою внутренность человека.

Кок. Истинно удивляюсь я, государь мой, как, впрочем, являющиеся люди разумные могут испровергать бессмертие души?

Хр. Не верьте им, государь мой, они сие по внешности токмо творят, но в самом деле они чувствуют, что утверждения их несправедливы.

Кок. Как, государь мой, и чем вы можете сие доказать?

Хр. Самым их ежедневным поступком.

Кок. Каким?

Хр. Все те, которые бессмертие души отвергают, не меньше нам являются попечительны сохранить имя свое и по смерти своей, а самое сие и не доказывает ли, что непреоборимое чувство души их о своем бессмертии, против воли их в них пребывает, и самые те, названные философами, которые я именовал, сочиняя книги во изъявление своих мыслей, полагая тщание свое их исправлять и надписывая имена свои, не точно ли свидетельствуют, что они бессмертия желают и что душа их ощущение сие имеет, ибо без того, зачем бы и желать имя свое потомству предложить? Ибо к чему пользует исчезшему пару память, что он был?

Кок. Позвольте мне, государь мой, на сие вам возразить. Обое сие их внутреннее ощущение о бессмертии души не доказует, ибо первое могли они чинить по любви к роду человеческому, дабы отвратить души простых людей от боязни, каковую им наносит уверение о бессмертии души, и знаемые имена свои на трудах своих подписали, дабы тем более придать силы своим вещаниям; а второе — желание их бессмертия и паче доказывает, что не предубеждение какое их нудит бессмертие души опровергать, но следствие их рассуждений.

Хр. Возражения ваши имеют довольную силу. Но в сем случае, если и таковые их мысли, они не имеют следствия, сходного с их намерениями, ибо первое, ежели они хотят людей избавить от беспокойства, каковое им приключает бессмертие души, то, следственно, все и должны относить к плотским удовольствиям, вместо того что учение их в рассуждении души есть плотское, в рассуждении же нравственных добродетелей есть духовное, ибо и сам Эпикур в правоучении своем за приятнейшую роскошь исполнение добродетели полагал, а потому и приготовлял душу к бессмертию, отвергая его. Второе — не более есть сообразен его поступок в рассуждении рода человеческого, о коем вы почитаете, что они сожалели и хотели его от страху будущей жизни свободить. Взирая на род человеческий и делая сравнения между наслаждающимися счастьем и спокойствием с теми, которые разными несчастьями обременены суть, коль мало первых найдется и коль великое число других. Благоразумие же требует, чтобы делать добро большему числу предпочтительно пред малым, а сии отвержением бессмертности души в самом деле счастливым едва ли прибавили счастья, а у несчастливых последнюю надежду отняли, оставляя токмо им концом их зол совершенное уничтожение бытия. Когда они толь неосновательно и в ощущительных вещах рассуждали то, рассудите, государь мой, какой они веры достойны, когда о неощущительных рассуждают? Желание их соделать себе бессмертие подлинно является показывать их беспристрастие, да я никогда и не думал, чтобы какое пристрастие в их учении было, но худая логика, затмившая их разум, сквозь который, яко сквозь густую тучу, проникают лучи истины чувствованием самой их души, желающей бессмертия, ибо, в самом деле, если что ни есть противоречительнее: *чрез несколько часов окончится жизнь тела моего, с ним вместе исчезнет душа моя, и я буду ничто или в нечувствительное вещество претворяюсь, а однако жить хочу несчетные годы?*

Наконец, представим мы себе в пример такого наисильнейшего испровергателя бессмертия души, но имеющего нравы честные и ведущего жизнь свою сходственно с установленными законами, но обремененного несчастьями, и скажем ему, что, дабы он мог поправить свое состояние, надлежит ему соделать какое ужасное преступление, которое не токмо не будет в жизнь его наказано, но и никем уведано, но, как скоро он умрет, так скоро вся мерзость его поступка откроется наружу, тело его лишено будет погребения и повергнуто, яко недостойное, и память его обесчещена и, наконец, имя его из рода в род, яко имя мерзкого преступника, будет прелагаться, мните ли вы, ибо я не исключаю таких извергов, каков был Ерострат, и таких, которые, не мня ни о смертности, ни о бессмертии души, всякие злодеяния и, не страшась наказаний, соделывают, чтобы кто сие исполнил?

Кок. Воистину сомневаюсь.

Хр. А я заподлинно уверен, что сего никто такой не учинит по неизвестному ему чувствию бессмертия души, о котором он думает, что сие есть чувствие о своей славе. Но к чему тому слава, который совсем исчезнет и коего душа вместе с телом погибнет? А посему и ясно видно, что равно доказательства их не имеют следствия, как и поступок их противуречителен есть.

Кок. По сим вашим словам я истинно удивляюсь, как толь ощутительные истины не проникнут в сердца отвергающих толь полезное и святое мнение!

Хр. Еще удивительнее вам покажется, ежели мы обратимся на небеса и на все творение, когда воззрим на сие не-

измеримое пространство, где же толпы громадных тел толь странно обращаются в предписанном им пути, пресекая окружные свои течения и никогда не сталкиваясь между собой, на благоподательные лучи солнца, оживляющие всю тварь, на взаимственный свет лунный, дающий светлость во время мрака ночного, на течение и полезность вод, на населяющих разных животных вселенную, имеющих каждого нужные члены для снискания себе пищи, на растения древес, былей и трав, производящих семена, и когда, яко восхищенные удивлением вместе с псаломником возопием: «Вся премудростью сотворил еси»,[10] и паки: «Небеса поведают славу Божью»,[11] ибо, в самом деле, видя толикое устройство природы, не все ли нам возвещает, что есть Вышнее Естество, сотворившее непонятной мудростью все видимое и невидимое нами; а сие естество есть Бог. Сие первое заключение и ведет нас, купно с познанием, уразуметь, что он есть во всем совершен, а потому благ и правосуден.

Теперь от сего начала следует наше заключение относительно к человеку. Мы видим его, одаренного мудростью, единого из животных, могущего собственным своим рассудком достигать до познания Божества, открывшего множество тайностей природы, составившего общества и законы, по коим жить ему подобает, но тогда же видим его рождающегося слабым, безоружным. Открыв первый раз очи свои на свет, воплем первые знаки жизни изъявляет, в слабости и болезнях препровождает свое младенчество, во изучении — младость, в трудах — совершенные лета, а наконец, в болезнях и в ослаблении паки до конца жизни своей достигает. Колико в течение жизни его он должен претерпеть? Болезни его отягощают, перемена времен, делая чувствительность его телу, наводит ему беспокойство, недостатки снедают его внутреннюю, власть сильнейших его терзает; одним словом, нет возможности выдумать таких зол, коим бы каждый человек не повергнут был. Между сими еще должно учинить разделение: единые, которые возложа надежду свою на Вышнего, по правилам добродетели направляют все стопы жизни своей, и сих есть меньше, и они же наиболее других претерпевают разные несчастья, напротив того, большая часть других, жертвуя все хотению своему, из страстей своих составляют себе кумира, которому единому тщатся угодить, оттуда происходят неправосудии, грабежи, злобы, мщении, убийства и прочее. Стенят несчастные, разорены от злобы и мщения, трепещут бессильные, кровь безвинных ручьями льется и несчастные вдовы и лишенные родителей

своих младенцы, спознав прежде действие несчастия, нежели имя свое изрещи могут, злосчастный век свой начинают. Однако видимый суд Божий их не постигает, и продолжение часов таких жизни есть продолжение их преступлений и сплетение несчастий народных. Так разве нет правосудия Божьего? Так разве без всякого попечения Творец оставляет свои твари? И не таковое ли обращение света подало причину к таковым мнениям некоим суемудрым? Но несть сего. Трепещу, что, побужден самой причиной, дерзнул слова сии изречь. Бог есть совершен, а потому благ и правосуден. Благостью своей он нас никогда не оставляет, питает нас щедростью своей и милосердием утешает. Правосудие его есть, но не такое, какое мы хотим по бренным нашим чувствам установить. Не машины он, но разумных тварей сотворил, а потому и дал нам свободу последовать или нет его святому Закону, да не от рабов, но от вольных востребует слово в делах их, предоставляя же себе учинить благим воздаяния и злых наказания, соразмерные по деяниям их и вечные, яко бессмертен есть. А посему и ясно есть, что видение наше нам всесильного и премудрого Создателя представляет, а уверение о его естестве уверяет нас о его совершенствах, совершенства же его изъявляют нам о его правосудии, а правосудие в рассуждении светского обращения — награждение или наказание, следственно, и бессмертие души. И тако не можно сие отвергнуть, не отвергнув и естествование Божье или, по крайней мере, его правосудие и, следственно, его совершенства, что есть совершенно безумно.

Кок. Я истинно, государь мой, удивляюсь, с какой силой и ясностью текут ваши доказательства. Голос ваш, произношение и самый вид показует, коль истинами сими душа ваша тронута.

Хр. Можно бы, государь мой, приписать сие к моему теперешнему состоянию, оно есть то, в каком многие и не верившие в раскаяние приходят. Но я могу вас уверить, что мысли сии всегда в сердце моем находились и что я со всем усердием привязан к той вере, в которой рожден и воспитан, не по единой привычке, но утвердил предания, учиненные мне от родителей моих и от церкви, в ней же родился, не малыми размышлениями и изысканиями. Я зрил противоборников святому Божия Сына Закону, но зрил их суесловии, исчезающие в моей мысли, яко дым или яко прах, разгоняемый ветром от основательных истин нашего Закона.

Кок. По всему, что я слышу, не могу усомниться, чтобы

вы не учинили благообразных изысканий о сей важной причине.

Хр. Благоразумными не инако я их могу почесть, как только по намерению, ибо кто совершенно может проникнуть все таинства Божии? Но употребил я для изыскания истории нашего Спасителя и его, равно и предложенных учениками его нам догмат, образ судебный.

Кок. Как сие?

Хр. Не правда ли, государь мой, что в судебном обряде требуется: 1-е, чтобы дело было вероятное и какие были к нему приготовления; 2-е, как оно было исполнено; 3-е, чтобы были не подозрительные свидетели всему сему.

Кок. Так расположенные доказательства меня истинно удивляют, и я, конечно, любопытен их услышать.

Хр. Я к тому и приступаю. Первое, коль дело искупления рода человеческого, воплощение Сына Божия и Его страдания превосходит все понятия разума человеческого, а потому являлось бы невероятно, но строение Божье тако сие расположило, что и самый простой человек, который восхочет токмо размыслить с некоим знанием, всю нужную вероятность в сем обрящет. Тем: Священное Писание Ветхого Завета есть книга древнейшая, каковая нам доныне известна на свете. Что она по большей части Боговдохновением писана, то самый ее слог, простота и беспристрастие доказывает. Сия книга, долго сокрытая у единого токмо народа, прежде Рождества Христова была уже переведена на общайший тогда ученый язык, то есть на греческий, и находилась уже не токмо в руках в немалом числе рассеянных по разным странам иудеев, но и у самих язычников, а потому уже всем известна учинилась. А сия книга как в писаниях Моисеевых, так и в пророках содержит в себе обещания и пророчества пришествия Мессии, описывает его низкость, изъявляет чудеса, предвещает неверие иудей, страдание Спасителя, Его воскресение и славу. А дабы самое сие еще вероятнее учинить, примешаны тут и другие пророчества, как о Иудее, так о Сирии и Египте, которые толь точно уже сбылись, что противники веры нашей не могли иного сказать, как суемудренно и противно всей истине содержали, что они после исполнения были писаны, яко сие учинил Порфирий. Сии книги находятся в руках у наших злейших противников, тех, кои содеяли преступление распять Иисуса Христа, сии книги, толь ими почтенные, что даже они описывают число строк и литер, находящихся в них, свидетельствуют против них, что ожидаемый Мессия уже пришел и исполнил

все. Самое их расточение по лицу земли, где беспрестанно продолжающимся чудом невидимы от всех, гонимы и живущие среди других народов, с ними не смешались, а живут между других с книгами своими и суть проповедники сея великие истины, что Христу надлежало прийти и что он уже пришел. Довольны ли вы сими предупредительными доказательствами?

Кок. Совершенно.

Хр. Что оно было исполнено и со многими чудесами, свидетельствуют сие не только евангелисты и апостолы, но и самые враги веры нашей. Обращение множества народа последовать учению того, который, яко преступник, на кресте умер, и сие без всяких обещаний земных благ, но паче с пророчением гонений и несчастий, среди казней и гонений, в противность изволения начальств, и сие самое не составляет ли такого чуда, которое единое должно уверить в истине всего того, что евангелисты и апостолы нам возвещают? Чудо и доныне пребывающее, ибо низвергнулись идолы, разорились их храмы и, если видны еще некие остатки, то они служат знамениями победы нашего Закона над прелестью дьявольской. Кем же все сие по вознесении Спасителя учинено? Бедными и неучеными людьми, не имеющими ни знания, ни красноречия, а, однако, они и силу, и науку, и красноречие победили и на всех сих суетах мирских воздвигли основание всегда воюющей, но никогда не побежденной церкви Христовой!

Следует теперь рассмотреть, какие суть свидетели всему тогда сбывшемуся. Сказал уже я, что евангелисты и апостолы были люди простые и неученые, не имеющие никакого честолюбия и по плотскому более бы могли себе найти пользы последовать тому закону, в коем родились, и быть согласны со мнением того народа, где они жили. Но несть. Истина, их изобравшая ко уловлению человеков, заставила их оставить все плотское, чтобы истину проповедовать.

Пред кем и когда они ее проповедовали? Пред теми, которые за несколько пред сим недель видели самого Иисуса Христа, слышали его учение, зрили его распятие, бывшее затмение солнца при оном и ощущали бывший трус; пред теми, из коих немалое число видели его воскресшего из мертвых и вознесшегося на небеса, пред теми учителями, которые, распяв его и сказав, яко бы ученики его украли, видя оных самых проповедующих его воскресение, не учинили ни следствий, ни наказания, но только довольствовались им запрещать проповедовать Иисуса Назорея, то сии самые

противники, слыша их свидетельство и не имея ничего возразить, не учинились ли сами свидетелями сему? Обратя многих в Иерусалим, и уже слава проникнула в другие страны, пошли апостолы проповедовать слово Божье по другим их рассеянным собратьям, и тамо верные известия, уже предшествующие им, Богу же поспешающу, учинили, что повсюду семена Евангелия произрастали и стадо Христово умножалось. Все сие, утвержденное многими чудесами, чистейшим нравоучением, вскоре и язычников зачало привлекать и, не взирая на суеверие и строгость начальств, повсюду крест стал победоносен, а наконец и кровью своей истину свидетельства своего запечатлели.

Суесловят некоторые, яко бы мученическая смерть апостолов не составляет непреоборимого доказательства, ибо де несть веры, которая бы своих мучеников не имела. Сие правда. Но должно рассмотреть, каких мучеников. Весьма возможно есть, что человек, утвердясь и во лживых догматах, восхочет лучше быть умерщвлен, нежели отстать от них. Но здесь свидетельство есть в видимости, то есть видели ли они Христа, воскресшего из мертвых и восшедшего на небеса, то не в естестве человеческом есть, чтобы кто, последуя какому обманщику, был им отвлечен от своего дома, льстясь некой надеждой, зрил его поносной казнью умерщвленного, вместо бы озлобления, какое долженствовал на него иметь, еще паче привязан к нему стал; отложил прежде являющуюся в нем робость и смертный страх, начал проповедовать, что он жив и вознесся на небеса, лишаясь тем всех плотских своих удовольствий, подвергаясь мучительской смерти и умирая с радостью, и сие не един, но многие. А посему свидетельство апостольское есть справедливо, и учение их свято, уверяя меня в бессмертии души и в воздаянии благим.

Но се слышу — выстрелила пушка, возвещающая нам восхождение солнца сегодняшнего дня, которого захождение я уже не увижу. Я знаю, что должность ваша влечет вас отсюда к принятию рапортов о всех нас несчастных, под стражей вашей находящихся, а мне позвольте, собрав все мысли души моей, принести моление мое Господу, да исправить сегодняшний последний путь мой. Вам же, благодетель мой, приношу мое благодарение за все соучастие, которое вы оказывали в несчастии моем. Но, хотя без робости духа я умираю, однако не могу не признаться, чтобы состояние жены моей и малолетнего моего сына не наносило сердцу моему прискорбия. Препоручаю их в защищение Божье, а при

том, зная благосердие ваше, и вас прошу, ежели вам можно будет, утешьте их в горести сей, подайте помощь нечувствующему своего еще несчастия младенцу и, когда достигнет он до таких лет, когда может слушать повествование ваше о моей смерти, скажите ему, что я без робости умираю, скажите ему, чтобы он главнейшую свою надежду полагал на Бога, и, если мщение на него не распространится, если судьба его получить премену, скажите ему, чтобы он старался быть достоин любви и сожаления людского и чтобы поступком своим тщился загладить и то, что есть поносного в смерти отца его, безвинно умирающего. Прости.

Кок. Ах, государь мой, язык мой цепенеет ответствовать вам. Я все сие исполню.

ПРИМЕЧАНИЯ

Аничков Дмитрий Сергеевич
(1733—1788)

Родился в семье подьячего Троице-Сергиевой Лавры. Отец его, несмотря на бедность, принадлежал к дворянскому сословию. По свидетельству современников, «он происходил от бедных, но благородных родителей, которые оставили ему в неотъемлемое наследство доброе имя и честные правила».[1] Первоначальное образование получил в Троицкой духовной семинарии. Когда в 1755 г. был открыт Московский университет, Аничков в числе шестерых лучших семинаристов был отправлен туда. С 1760 г. начинается преподавательская деятельность — сначала в младших классах гимназии, а с 1762 г. в двух гимназиях и самом университете. Аничков читает курсы геометрии, тригонометрии, алгебры, разрабатывает математическую терминологию на русском языке, издает учебники практически по всем разделам математики.

С 1769 г. Аничков занимает кафедру философии и логики. К этому времени он был автором двух философских работ, написанных им еще в студенческие годы, — «Рассуждение о бессмертии души человеческой» (Полезное увеселение. 1761. Ч. 4, июль. № 4) и «Слово на торжественный день тезоименитства Ее Императорского Величества... говоренное в публичном собрании Императорского Московского университета» (М., 1762), получившее название «О мудром изречении греческого философа: рассматривай всякое дело с рассуждением».

Аничков анализирует концепцию божественного предопределения, положения которой он почерпнул, скорее всего, из общения с профессорами Московского университета, большей частью немцами и протестантами. Вывод о том, что «над счастьем нашим бесконечная Премудрость владычествует самовластно»,[2] вовсе не означает необходимости пассивного ожидания предписанной высшими силами участи. Соотношение личных усилий и предопределенности свыше в построении собственной судьбы представляет, по его мнению, соотношение необходимости и случайности. «Когда слышим человека, жалующегося, что он во всех своих предприятиях удачи не имеет, то уже, без всякого сомнения, заключаем об нем, что он за дела свои настоящим образом приниматься не умеет, следственно, всякий человек потому только может назваться счастливым, поколику он повинуется своему разуму, чрез посредство которого всякие его предприятия бывают ему удачны»,[3] — пишет он. Поэтому столь велика роль наук, которые делают разум совершеннее, — они помогают лучше ориентироваться в жизни и становиться счастливее и добродетельнее. Добродетель должна быть обязательным спутником науки, ибо в противном случае последняя теряет всякий смысл: «Что прибыли учиться философии, если не наблюдать в оной предписуемых законов»,[4] — восклицает Аничков. Тема единства познания, просвещения и морали становится главной и в последующих его сочинениях.

[1] Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами оного, с кратким их жизнеописанием. М., 1819. Т. 2. С. 3.

[2] *Аничков Д. С.* Слово на торжественный день тезоименитства Ее Императорского Величества... говоренное в публичном собрании Императорского Московского университета. М., 1762. С. 9.

[3] Там же. С. 7.

В 1769 г. Аничков как соискатель «профессорского достоинства», согласно установившейся традиции, представляет диссертацию под названием «Рассуждение из натуральной богословии о начале и прошествии натурального богопочитания» (изд. в кн.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1), где делает попытку рационального анализа истоков религии, проводит определенные параллели между ранними и современными ее формами. Труд был признан чересчур вольнодумным и вызвал гнев Синода. Диссертация была издана с существенными исправлениями, а звание ординарного профессора «логики, метафизики и чистой математики» Аничков получил лишь в 1777 г. В том же году он становится инспектором обеих университетских гимназий, а в 1785 г. — надворным советником.

Аничков был «классическим» представителем теоретической философии, ибо занимался математикой, метафизикой и логикой. Сочетание этих наук в XVIII в. представлялось органичным, часто оно дополнялось физикой. Возможность точного знания о мире, казалось, давала основания предполагать, что можно получить достоверные знания и о природе человека. Основная проблематика работ Аничкова — метафизика (философская психология — пневматология) и гносеология. Помимо упомянутых выше, его перу принадлежат следующие философские сочинения: Annotationes in logicam et metaphysicam ex variis probatissimus auctoribys exceptae et usibus rossicae juventutis una cum parte polemica et variis exercitationibus, ex logica disputatrice selectus adornatae (М., 1782. Заглавие шмуцтитула: Annotationes in cosmologiam); Слово о разных причинах, не малое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого (М., 1774, перепечатано в кн.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века Т. 1); Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений (М., 1770, перепечатано в кн.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1).

Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих (М., 1783, перепечатано в кн.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1).

Слово на высокоторжественный день восшествия на Всероссийский престол Ее Императорского Величества, Всепресветлейшей, Державнейшей Великой Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской, в публичном собрании Императорского Московского университета говоренное оного ж университета философии и свободных наук магистром Дмитрием Аничковым 1767 году, июня 30 дня о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю

Воспроизводится по изданию XVIII в.: М., 1767.

[4] Там же. С. 12.

[1] П. С. — почтеннейшие слушатели. «Слова» Аничкова предназначались для публичных выступлений, отсюда эти обращения.

[2] Имеется в виду книга Г. В. Бильфингера, немецкого философа, вольфианца, профессора Петербургской Академии наук: De origine et permissioni mali praecipue moralis. Leipzig, 1724, где речь идет о лейбницевской теодицее.

[3] Вероятно, имеются в виду сочинения Франца Самуэля Карпе (1741—1806), последователя Лейбница и Хр. Вольфа, венского профессора. Работу, на которую ссылается Аничков, найти не удалось. Из самых ранних сочинений Карпе известно: Argumentum tentaminis ex philosophia speculativa. Olmütz, 1776.

Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. На высокоторжественный и всерадостный день рождения Ее Императорского Величества, Всепресветлейшей Великой Государыни Екатерины Алексеевны, Императрицы и Самодержицы Всероссийской, говоренное в публичном собрании Императорского Московского университета собрании Дмитрием Аничковым, логики и метафизики публичным ординарным профессором, обеих гимназий инспектором и вольного Российского собрания при том же университете членом. Апреля 22 дня 1777 года

Воспроизводится по изданию XVIII в.: М., 1777. Представляет собой более полную и зрелую разработку проблемы, поднятой Аничковым еще в студенческие годы в статье «Рассуждение о бессмертии души человеческой» (Полезное увеселение. 1761. Ч. 4, июль. № 4).

[1] См.: Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев, 1905. Ч. 2. С. 218—219.

[2] Имеется в виду закончившаяся в 1774 г. подписанием мирного договора в Кучук-Кайнарджи война России с Турцией (1768—1774).

[3] Вероятно, неточная цитата из екатерининского «Наказа комиссии о составлении нового уложения». Там: «...народ российский, сколько возможно, учинился в себе благополучнейшим».[5]

[4] Имеются в виду «Тускуланские беседы» Цицерона. Аристоксен (IV в. до н. э.) — греческий философ, любимый ученик Аристотеля, автор «Жизнеописания знаменитейших философов», сохранившегося лишь во фрагментах. По его мнению, душа не имеет субстанциональных свойств, а обозначает гармонию, являющуюся результатом соотношения различных частей тела.

[5] См.: Moralia. V. 5, fasc. 2. P. 1.

[6] Вероятно, имеется в виду: Fortunatus a Brixia: Philosophia mentrs methodore tractati. Vol. 2: Metaphysica. Brixiae, 1741—1742.

[7] Аничков ссылается на следующие книги: *Osterrieder H.* Metaphysica vetus et nova, tamquam pars altera adjuncta. Augustae, 1761.

Buddeus. Elementa philosophiae theoreticae celecticae. Halae (Saxonum), 1724.

Winclerus J. H. Institutiones metaphysicae et logicae. Augustae, 1810. Вероятно, Аничков имеет в виду эту книгу. Мне не удалось установить наличие более раннего издания. Этому же автору принадлежат: Institutiones Philosophiae universales. Lipsiae, 1742; De anima corporis organici architecta. Lipsiae, 1739.

Канц Готтлиб — немецкий философ и теолог. Сочинение под названием «Метафизика», принадлежащее ему, неизвестно. Аничков мог подразумевать следующие работы этого философа: Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae Usus in Theologia... Francofurt; Lipsiae, 1728—1732. Т. 1—2; Ontologia. Leipsick, 1741; Meditationes philosophiae. Tübingen, 1750.

[8] *Wolf Ch.* Psichologia rationalis methodo scientifica pertractata, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profuture proponum. Frankfurt; Lipsiae, 1740.

[9] Возможно, речь идет о книге: *Storchenau S.* Institutiones metaphysicae in IV libros. Venetiis, 1774.

[10] Имеется в виду сочинение Цицерона «О старости».

[11] Аничков, вероятно, подразумевает то место в «Тускуланских беседах» Цицерона, где тот пересказывает содержание диалога Платона «Федон» (см. 113d—114c).[6]

[12] *Цицерон.* Тускуланские беседы.

[13] См.: *Платон.* Федр. 245 (c—d). Аничков ссылается на соч. Квинтиллиана «Об образовании оратора».

[14] *Цицерон.* Об утешении. Рус. пер.: *Марк Туллий Цицерон.* Об утешении. СПб., 1775.

[15] Дальше, мы видим, что ум одновременно с телом родится
И одновременно с тем и растет и стареет с ним вместе.

(III, 445—446)

Следственно, должно совсем и душе, наконец, разлагаться
И, распускаясь, как дым, уноситься в воздушные выси,
Так как, мы видим, она одновременно, как указал я,
С телом рождаясь, растет и под бременем старости никнет.
Надо добавить еще, что, подобно тому, как и тело,
Тягостно мучат недуг и жестокие боли порою,
Так же подвержен и дух и заботам, и горю, и страху,
А потому надлежит ему также причастным быть смерти.
Мало того: коль болезнь поражает нам тело, то часто
Дух начинает блуждать и высказывать вздорные мысли...

(III, 455—464)

И, наконец, почему, когда внутрь человека проникнет
Едкая крепость вина и огонь разольется по жилам,
Все тяжелеет у нас, заплетаются ноги, коснеет
Тело, шатаясь, язык цепенеет, и ум затуманен...

(III, 474—477)[7]

Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства. На высокоторжественный и всерадостный день восшествия на Всероссийский престол Ее Императорского Величества, Благочестивейшей Самодержавнейшей Великой Государыни, Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийской и проч. и проч. с глубочайшим благоговением торжественно празднованный в Императорском Московском университете июня 30 дня 1779 года, говоренное логики и метафизики публичным ординар-

[5] Сочинения Имп. Екатерины II. СПб., 1849. Т. 1. С. 116.

[6] См.: *Марк Туллий Цицерон.* Тускуланские беседы // Вера и разум. 1886. № 6. С. 325.

[7] *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей / Пер. с лат. Ф. Петровского. М., 1983. С. 105.

ным профессором, обеих гимназий инспектором и Московского Российского собрания при том же университете членом Дмитрием Аничковым.

Воспроизводится по изданию: М., 1779. Перепечатывалось в сб.: Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами оного с краткими их жизнеописаниями. М., 1820. Ч. 2.

[1] Римский император Константин (306—337) впервые признал христианство равноправным с другими культами и, согласно легенде, даже сам принял крещение, за что был признан православной церковью «равноапостольным».

[2] Аничков не совсем прав. Произведения, описывающие жизнь жителей других планет или подземного мира, обычно не носили характера естественнонаучного предположения или гипотезы. Такой сюжет чаще встречается в социальных утопиях. В качестве примера можно привести утопию В. А. Левшина «Новейшее путешествие. Сочинено в г. Белеве» (Собеседник любителей российского слова. 1784. Ч. 13—16), посвященную описанию идеального государственного устройства жителей Луны.

[3] См.: Опыт о человеке господина Попе / Пер. с франц. Н. Поповского. М., 1757. С. 7—8.

[4] Сирах 39; 21—22.

[5] *Цицерон.* О природе богов. Кн. 2. 165.

[6] Рим. 13. 1.

[7] Речь идет о завоеваниях России в русско-турецкой войне 1768—1774 гг., в результате которых Россия получила земли между Днепром и Южным Бугом, была ликвидирована зависимость Крыма (Аничков называет его Скифской страной) от Турции, были восстановлены автономии Молдавии и Валахии, созданы условия для освободительной борьбы народов Балкан. Изменения в Причерноморье оказали огромное влияние на отношения России с народами Кавказа, видевшими в ней защиту от агрессии Турции и Ирана, а также народами Прикаспия. В начале 70-х гг. русское подданство приняли живущие там калмыки — именно их имеет в виду Аничков, говоря о «сарматах».

[8] Имеются в виду завоевания Семилетней войны (1756—1762), которые Россия едва не утратила в результате заключения союза с Пруссией Петром III, аннулированного Екатериной II, а также раздел Польши в 1772 г. между Австрией, Пруссией и Россией.

Данилов Михаил Васильевич
(1722—после 1790)

Происходил из старинного, но обедневшего дворянского рода. Начальное образование получил у деревенского пономаря. В 1737 г. был принят в Петербургскую чертежную школу, которую окончил в 1743 г. В следующие годы занимается устройством различных фейерверков и иллюминаций в Риге, Москве и Петербурге. Его перу принадлежит одна из первых книг по пиротехнике «Довольное и ясное показание, по которому всякий сам собою может приготовлять и делать всякие фейерверки и разные иллюминации» (М., 1779), а также пособие по артиллерии «Начальное знание теории и практики в артиллерии...» (М., 1762).

В конце 70-х—начале 80-х гг. Данилов обращается к морально-философским проблемам и издает в 1783 г. «Письма к приятелю, содержащие в себе краткие, но полезные и любопытства достойные для человека материи», автобиографические «Записки» (Записки М. В. Данилова, артиллерии майора, написанные им в 1771 г. Казань, 1913).

Письма к приятелю, содержащие в себе краткие, но полезные и любопытства достойные для человека материи

Работа была написана в 1777—1781 гг. Представляет собой пять философских эссе, посвященных проблеме оснований сознания и морали (I. О памяти, и что рождению человеческому подобен и конец; II. О бесконечности элементов, о сердечном чувстве и о душевных силах; III. О совести; IV. О неравенстве нравов и обычаев в человеке и о понятии души; V. О разуме животной твари и о полезности ее на земном шару). Воспроизводится по изданию 1792 г. (М.: Б. и., Б. г.).

[1] Псалтырь 18, 2.

[2] *Ломоносов М. В.* Вечернее размышление о божием величестве при случае великого северного сияния (1743). См.: *Ломоносов М. В.* Избранные произведения. М., 1986. Т. 2. С. 213—214.

[3] Имеется в виду роман Террасона. Объявление о его переводе было сделано в журнале «Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия» (1762. Ч. 3. Июль—сентябрь).

[4] Имеется в виду философский роман М. М. Хераскова «Нума, или процветающий Рим» ([М.], 1768).

[5] Имеются в виду «Опыты» (1560) М. Монтеня. В XVIII в. были изданы: Михайла Монтаниевы Опыты. СПб., 1762.

[6] Речь идет о популярном в России романе Ф. Фенелона «Похождение Телемака» (1699), выдержавшем в XVIII в. семь изданий. Данилов мог пользоваться изданиями 1747 и 1767 гг. (СПб.).

Мантор (Ментор) — один из главных персонажей этого романа, наставник Телемака, сына Улисса.

[7] Псалтырь 91, 6.

[8] Вероятно, речь идет о трактате Сенеки, обращенном к Аннею Серену, «О спокойствии души». В «Письмах к Луциллию» (41, 1—2) Сенека прямо говорит: «...Бог близ тебя, с тобою, в тебе. Говорю тебе, Луциллий, что в нас заключен некий божественный дух, наблюдатель и страж всего хорошего и дурного».[8]

[9] Речь идет о популярном изложении вольфианской философской концепции Г. Н. Тепловым в кн.: Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут (СПб., 1751).

[10] Газайл — персонаж романа, житель Сирии, купивший на невольничьем рынке Ментора, чтобы сделать его своим советником и учиться греческим нравам и наукам.

[11] См.: [*Поп А.*]. Опыт о человеке господина Попе. М., 1757. С. 18.

[12] Варяжское море — Балтийское море.

Золотницкий Владимир Трофимович
(1743 или 1741—после 1797)

Сын сельского священника. Первоначальные знания получил от отца. Учился в Киево-Могилянской академии, затем в Московском университете на философском факультете. В студенческие годы в качестве переводчика активно сотрудничал с профессором университета И. Г. Рейхелем (известным своей активной масонской деятельностью), издававшим серию «Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия» (М., 1762), и с М. М. Херасковым, редактором журнала «Полезное

[8] *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луциллию. Трагедии. М., 1986. С. 91.

увеселение» (М., 1760—1762). В 1762 г. по рекомендации университета был переведен учителем Сухопутного шляхетного корпуса, с 1764 г. — переводчик Московской камер-коллегии. В 1767 г. — депутат Комиссии по составлению нового Уложения. 70-е гг. Золотницкий посвящает военной службе.

В. Д. Золотницкий прежде всего моралист. Моральный аргумент всегда является решающим и в его метафизических и в социально-политических рассуждениях. В основе его концепции лежит учение о «естественных» (врожденных, или, что одно и то же, полученных от Бога) принципах, которые определяют взаимоотношения людей между собой и отношение их к миру. В «Сокращении естественного права, выбранного из разных авторов для пользы Российского общества» (СПб., 1764) он призывает познать себя, дабы понять, как устроен мир. Это дает знание о «натуральных человеческих должностях» — почитании Бога, обязанности «сохранять себя и приводить всегда в лучшее совершенство», уважении и любви к обществу. Золотницкий разделяет естественное состояние, предполагающее всеобщее равенство, и гражданское, где равенства не может быть, ибо в нем человек должен быть подчинен «воле общества». Соответственно этому по-разному формулируются и моральные императивы. Если по отношению к ближнему, «чего себе от другого желаешь, то самое и ему делай, и чего себе не хочешь, того и другому не желай», то применительно к обществу он формулируется так: «Делай то, что для целого общества полезно и отвращай все, что оному повредить может».[9] В основе общественных отношений лежат «естественные» структуры, выработанные в семье между родителями и детьми, они законны просты и неравны. «Натуральные» законы определяют все наши действия и поступки, более того, лишь в его рамках проявляется свобода воли. Этот тезис Золотницкий развивает в работе «Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей, собранных в пользу общества» (СПб., 1763). Кроме этого, перу Золотницкого принадлежит ряд нравоучительных произведений: Новые нравоучительные басни... (СПб., 1763); Общество разновидных лиц, или рассуждения о действиях и нравах человеческих (СПб., 1766), а также множество переводов (Л. Гольберга, Л. А. Сенеки, Г. Филдинга), которые он снабжал обширными комментариями и предисловиями.

Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким он изволил создать мир сей, и от врожденных человеку совершенств и способностей

Воспроизводится по изданию: СПб., 1780.

[1] *Иоанн Златоуст.* О непостижимом (см. рус. пер.: *Златоуст И.* Творения. СПб., 1898—1906. Т. 1—12.

[2] Имеется в виду «Метафизический трактат» Вольтера (см.: *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988. С. 227—274).

Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается через доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий

Воспроизводится по изданию: М., 1768.

[9] *Золотницкий В. Т.* Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества. СПб., 1764. С. 4, 35, 45.

Кандорский Иван Михайлович
(1764—1838)

Протоиерей московской Варваринской церкви, до 1800 г. был священником Никитской за Яузою церкви. Автор более чем двух десятков работ на духовно-нравственные темы, переводов с французского. Ему принадлежат такие работы с характерными названиями, как: Сеятель благочестия к пользе живота своего и грядущего, или Высокая христианская нравственность, соединенная с душеспасательными размышлениями (М., 1798); Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии (М., 1799); Жертва величию Божию или умиленные мысли о делах его (М., 1801—1802. Кн. 1—4); Литтеральное и нравственное изъяснение молитвы господней «Отче наш» (М., 1806); Чадолюбец, размышляющий о нравственном повреждении и исправлении детей своих сообразно — 1-е с примерами живого опыта, 2-е с примерами здравого рассудка, 3-е особенно с евангельскою притчею о блудном сыне (М., 1807); Вольнодумец, убеждаемый в несправедливости его рассуждений, в истине бессмертия души и в любви евангельския веры (М., 1811) и др.

При разысканиях следует учитывать автора этого же времени Илью Михайловича Кандорского (1764—1838), священника Покровской что в Кудрине церкви, также писавшего на религиозно-нравственные темы.

Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия

[1] Кандорский ссылается на французское переложение популярной в России книги Эдуарда Юнга (1683—1765) «Жалоба, или ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии» (Verités philosophiques tirées des Nuits. Paris, 1770).

[2] Имеется в виду диалог Д. Беркли «Три разговора между Гиласом и Филонусом, цель которых — для опровержения скептиков и атеистов ясно доказать реальность и совершенство человеческого познания, нетелесную природу души и непосредственное божественное провидение, а также разработать метод для того, чтобы сделать науки более простыми, полезными и краткими» (1713). См.: *Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978. С. 249—360.

[3] Перипатетики (от Перипатос — названия гимнасия, расположенного близ Афин) — сторонники философской школы Аристотеля.

[4] Имеется в виду классический труд Христиана Вольфа «Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejuscue autoris cogitionem profuture proponum» (Frankfurt; Lipsiae, 1740).

[5] Эти мысли высказаны Джоном Локком в «Опыте о человеческом разумении» (1690). См.: *Локк Д.* Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1.

[6] Вероятно, Кандорский имеет в виду книгу Вильгельма Якоба Гравезанда, голландского физика, философа и математика «Введение в философию, метафизику и логику» (1738), где тот пытается сочетать взгляды Декарта, Локка и Лейбница.

[7] Здесь и далее имеется в виду сочинение французского писателя и философа Сент-Иасента «Recherches philosophiques sur la necessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connoissances et sur la nature des êtres, par un membre de la Société royale de Londres» (Londres, 1743).

[8] Кандорский имеет в виду Вольтера и его работу «Философские письма» (1732). См.: *Вольтер.* Философские сочинения. С. 70—226.

[9] Речь идет, скорее всего, о «Метафизических размышлениях» Рене Декарта, вышедших в Париже в 1641 г. под названием «Размышления о первой философии, в которых доказывается бытие Бога и бессмертие души», а во втором, амстердамском издании — «Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и отличие человеческой души от тела» (1647). См.: *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 319—408.

[10] Учение о животных духах изложено в «Страстях души» (1649) Рене Декарта. Однако Декарт подчеркивает их материальную (вещественную) сущность. «...То, что я здесь называю „духами", — пишет он, — есть не что иное, как тела, не имеющие никакого другого свойства, кроме того, что они очень малы и движутся очень быстро подобно частицам пламени, вылетающим из огня свечи. Они ничем не задерживаются, и по мере того, как некоторые из них попадают в полость мозга, другие выходят оттуда через поры, имеющиеся в веществе мозга; эти поры проводят „духи" в нервы и из нервов в мускулы, благодаря чему тело принимает различные положения».[10]

[11] См. примеч. 5.

[12] Возможно, Кандорский имеет в виду следующее рассуждение Лейбница: «...Без воспоминания о том, что мы были, бессмертие не имело бы ничего привлекательного. Представим себе, что какой-нибудь человек вдруг сделался бы китайским императором, но при этом бы позабыл, чем он был прежде, как будто бы он заново родился. Не то же ли было бы это в практическом отношении и с точки зрения тех последствий, которые можно сознавать, как если бы этот человек уничтожился, а на его место в тот же момент был сотворен китайский император?».[11]

Левшин Василий Алексеевич
(1746—1826)

Родился в небогатой дворянской семье. С 1765 по 1772 г. находился на военной службе. Оставил ее, дослужив до чина поручика. На гражданской службе был избран судьей в г. Белеве. Был знаком и сотрудничал с А. Т. Болотовым, Н. И. Новиковым.

Наследие В. А. Левшина огромно и многообразно. Он автор около 90 оригинальных и переводных работ, посвященных проблемам экономики, религии, морали, медицины, философии. Был членом и непременным секретарем Вольного экономического общества (1793), Санкт-Петербургского филантропического общества (1804), Общества испытателей природы при Московском университете (1808), Санкт-Петербургского вольного общества любителей словесности, наук и художеств (1818), Московского общества сельского хозяйства (1821), Королевского Саксонского экономического общества (1795), Неаполитанской Академии наук (1807).

В настоящее время В. А. Левшин известен более как писатель — автор первых в России волшебно-авантюрных романов и представитель раннего сентиментализма. Среди наиболее известных: Утренники влюбленного

[10] *Декарт Р.* Страсти души // Избранные произведения. С. 600.

[11] *Лейбниц Г. В.* Рассуждения о метафизике // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 160.

(М., 1779); Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях (М., 1780—1783. Ч. 1—10); Вечерние часы, или Древние сказки славян древлянских (М., 1787—1788. Ч. 1—6) и др. Левшин дорожил своим происхождением и с удовлетворением отмечал, что «фамилия господ Левшиных в России издревле состояла в статье первой степени шляхетства или больших дворян».[12]

Помимо указанных сочинений его перу принадлежит социально-политическая утопия «Новейшее путешествие. Сочинено в г. Белеве» (Собеседник любителей российского слова. 1784. Ч. 13—16). Она написана в традициях «воздушных путешествий», навеянных мотивами легенд о Беллерофонте, Дедале и Икаре, Фаэтоне. Идеальное общество помещается на Луне, куда главный герой Нарсим попадает на крыльях, сделанных из перьев. Это общество всецело основано на идеалах естественного права. Селенитам удается придать общественному устройству стабильность, так что, раз достигнув апогея, общественный строй не меняется на протяжении веков. Это стало возможным благодаря тому, что в основу социального устройства положена семья. Иерархия, установленная в обществе, носит «естественный» характер и отношения «родители—дети» служат моделью отношений «верховная власть—подданные».

В своей утопии, как и в других философских сочинениях, В. А. Левшин много места уделяет анализу религии, особенно ее ранним мифологическим формам. Он полагает, что обожествление сил природы неизбежно приводит к единобожию, ибо многочисленные боги древности — это символы («емблемы»), показывающие путь к познанию истинного Бога.

Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное Левшин к приятелю его Господину З***

Воспроизводится по первому изданию: М., 1788.

[1] «Поэма о гибели Лиссабона, или проверка аксиомы: „Все благо"» была написана Вольтером в 1755 г. (а опубликована в 1756 г.) по поводу катастрофического землетрясения, почти до основания разрушившего столицу Португалии Лиссабон. Вольтер полагал, что Бог является творцом мира и всех свершающихся в нем событий, как полезных для человека, так и гибельных для него.

[2] Поэма вызвала «Возражение» Ж. Ж. Руссо, считавшего, что источник нравственного зла может быть заключен только в человеке (см.: *Руссо Ж. Ж.* «Поэма на разрушение Лиссабона», соч. г. Волтера, с возражением на оную, писанным Ж. Ж. Руссо // Правдолюбец, или карманная книжка мудрого. СПб., 1801).

[3] Имеются в виду школы скептицизма и рационализма и прежде всего Паскаля (чью метафору «мыслящий тростник» Левшин обыгрывает в тексте), Декарта и Лейбница. Левшин как бы предвосхищает вывод «Истории философии» архимандрита Гавриила, сделанный десятилетиями позже, о том, что «никогда русский, подобно Декарту, не принимал сомнений за начало философии».[13]

[4] Левшин использует популярный в Новое время образ часов как модель взаимоотношений Бога и мира. Бог — «часовщик» создает мир — «часы», которые исправно работают без его непосредственного вмешательства.

[5] Данное рассуждение показывает не только попытки мыслить в кате-

[12] *Левшин В. А.* Родословная книга благородных дворян Левшиных, содержащая в себе доказательства о происхождении их фамилии, времени выезда в Россию и поколенную роспись. М., 1791. С. 136.

[13] *Гавриил, архим.* История философии. Казань, 1840. Ч. 6. С. 5.

гориях противоположностей, но и важное методологическое значение идеи Бога для построения философских рассуждений. В системе Левшина Бог не столько демиург — творец, сколько воплощение принципа единства.

[6] Вероятно, имеется в виду «Рассуждение о методе», где Декарт пишет, что животные не что иное, как совершенные автоматы, сделанные руками Божьими. Человека отличает, по его мнению, разумная душа, в животных же природа действует «сообразно расположению их органов».[14]

[7] Имеются в виду «Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе» Л. Эйлера (СПб., 1768. Ч. 1—3), «Размышление о величестве Божии, о его промысле и о человеке» (Б. м., Б. г.) Ж. Ж. Руссо и «Зрелища природы» (Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur l'histoire naturelle et les sciences. Paris, 1732) Ноэля Антуана Плюша.

[8] Приводится сочинение Л. Эйлера «Письма о разных физических и философических материях...», где знаменитый математик и физик излагает свои философские взгляды. Эйлер полагал, что свойствами материи являются протяженность, инертность, непроницаемость, а свойствами души — способность мыслить, чувствовать и желать.

[9] Мф. 22, 37.

[10] Мф. 22, 39.

[11] См. примеч. 8.

[12] Гермес Трисмегист (Трижды Величайший) — легендарный основатель алхимии, живший в V—IV вв. до н. э. Согласно преданию, по повелению Александра Македонского на его могиле были начертаны тринадцать заповедей «Изумрудной скрижали».

[13] Об этом см.: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 369, где содержится текст «Изумрудной скрижали». Из него видно, что приведенные Левшиным ссылки передают некий христианизированный вариант. Возможно, это масонская традиция, ведь Гермес Трисмегист был одним из центральных персонажей масонской мифологии.

Щербатов Михаил Михайлович

(1733—1790)

Родился в знатной и богатой семье, получил разностороннее домашнее образование. Прекрасно владел немецким, французским, итальянским языками. С 1750 по 1762 г. служил в лейб-гвардии Семеновском полку, вышел в отставку в чине капитана.

В «Записке по крестьянскому вопросу», представленной на конкурс, объявленный в 1766 г. Вольным экономическим обществом, отвечая на поставленный Екатериной II вопрос: «Что полезнее для общества, чтобы крестьянин имел в собственности землю или токмо движимое имение, и сколь далеко его права на то и на другое имение простираться должны?» — Щербатов пишет о роли помещика в организации сельского хозяйства и о том, что личная свобода и собственность на землю приведут к изменению и социальной, и экономической структуры общества — падению дворянства и расслоению среди крестьян. Видя в «дворянской интеллигенции» единственный образованный и «упорядочивающий» экономические структуры слой, Щербатов связывает с его уничтожением хаос, разруху и гибель, по-

[14] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 284.

этому преобразование общества, по его мнению, нужно начинать сверху. Именно поэтому на заседаниях созданной в 1767 г. Комиссии для составления нового уложения, куда Щербатов был избран от Ярославской губернии, он защищает интересы знатного дворянства, имеющего «естественное» право «старших» по рождению на управление государством. Его он противопоставляет институту фаворитизма, достигшего в екатерининскую эпоху своего апогея, и засилью временщиков и авантюристов. Этому посвящен памфлет «О повреждении нравов в России» (1786 или 1787), напечатанный спустя много лет после смерти автора в Вольной русской типографии А. И. Герцена.

Не последнее место в убеждениях князя Щербатова занимает осознание им знатности своего происхождения (37 колено от Рюрика) и места своего рода в истории России (кстати, сам Щербатов был сыном сподвижника Петра I М. Ю. Щербатова и дедом П. Я. Чаадаева). Это не только во многом стимулирует его общественную активность (с 1768 г. он работает в Комиссии по коммерции, в 1771 г. он герольдмейстер, с 1775 г. — заведует секретным делопроизводством по военным делам, с 1778 г. — президент камер-коллегии, в 1779 г. — сенатор), но и заставляет тяжело переживать, когда его обходят чином.[15] Однако Щербатов пытается говорить и мыслить от имени «гражданина мира»,[16] и это заставляет его обращаться к поискам общих закономерностей развития общества.

С 1770 г. начинает выходить его многотомная «История российская от древнейших времен» (доведена им до 1610 г.) — важнейший труд жизни. Вместе с этим он пишет ряд теоретических сочинений, посвященных выявлению тенденций общественного развития и факторов, его определяющих. Взгляды на возможные пути развития общества выражены им в социально-политической утопии «Путешествие в землю Офирскую господина С... шведского дворянина» (1786). Библейский образ блаженной страны Офир не случаен. В основе идеального государственного устройства лежит конституция, носящая нравственно-религиозный характер и содержащая своеобразный моральный кодекс («катехизм»), усвоение которого делает из каждого ребенка полноценного члена офирского государства. Щербатов полагал, что идеальным является общество, где право совпадает с моральной нормой, это «естественный» закон, установленный Богом. Таким образом, корень социальных проблем лежит в личностных качествах каждого человека, а они в свою очередь являются объектом метафизического исследования. Поэтому вполне закономерно обращение Щербатова к проблемам смысла жизни и природы души — они органично вписываются в его социальную теорию.

Размышления о смертном часе

Работа написана в 1788 г. Впервые была напечатана в журнале «Чтения Московского общества истории и древностей российских» (1860. Кн. 1). Воспроизводится по изданию: Сочинения князя М. М. Щербатова. СПб., 1898. Т. 2.

[1] Имеется в виду популярный учебник по химии Германа Бургаве «Abrege de la theorio chymique» (Paris, 1741) или его более ранняя работа «Elementa chemiae» (Lipsiae, 1732).

[15] См.: *Щербатов М. М.* О себе // Неизданные сочинения. М., 1935.

[16] Там же. С. 3.

Разговор о бессмертии души

Сочинение написано в 1788 г. Воспроизводится по изданию: Сочинения князя М. М. Щербатова. СПб., 1898. Т. 2.

[1] Не исключено, что вторым источником влияния было сочинение М. Мендельсона «Федон, или о бессмертии души» (1767), первый русский перевод которого появился в журнале «Утренний свет» (1777. Ч. 1, сентябрь—октябрь).

[2] Волынский А. П. (1689—1740) — государственный деятель (1718 г. — генерал-адъютант; 1723 г. — губернатор Казани; 1738 г. — кабинет-министр). На всех ступенях своей карьеры активно защищал интересы шляхетства. В результате дворцовой интриги и последующего доноса навлек на себя гнев императрицы. Во время обыска были обнаружены проекты государственных и общественных преобразований: «О гражданстве», «О дружбе человеческой», «О приключающихся вредах особе государя и всему государству», «Генеральный проект» об улучшении государственного правления. Был обвинен в государственной измене и казнен.

[3] А. Ф. Хрущев (Хрущов) (1691—1740) — сподвижник Петра I, получил образование в Голландии. В конце 30-х гг. сблизился с А. П. Волынским и образовавшимся вокруг последнего тесным кружком, выступавшим за увеличение политических прав родового дворянства. Помогал А. П. Волынскому при составлении «Генерального проекта» о направлении внутренних государственных дел и против иноземцев-временщиков. Вместе с ним был обвинен в государственных преступлениях и 27 июня 1740 г. обезглавлен в Санкт-Петербурге на Выборгской стороне близ храма преподобного Сампсония Странноприимца.

Такого рода взгляды были близки Щербатову, поэтому он делает Хрущева главным героем своего «Разговора».

[4] А. Ф. Хрущеву принадлежит первый перевод необычайно популярного в XVIII в. романа Фенелона «Похождения Телемака» (Похождение Телемака, сына Улиссова, сочинено г. Фенелоном, учителем детей короля французского, бывшим потом архиепископом Кембрийским и князем Римской империи. СПб., 1747. Ч. 1, 2).

[5] Зороастр (Зердушт, Заратуштра), VI в. до н. э. — основатель религии древних персов — зороастризма. Манес (Мани) (216—277) — основатель манихейства, представляющего собой своеобразный синтез зороастризма и христианства. Основой этого учения является дуализм, признающий наличие двух субстанций — зла (тьмы) и добра (света).

[6] Исх. 20, 2.

[7] Мф. 22, 32.

[8] Имеется в виду трактат Аристотеля «О душе» (Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 50—62).

[9] Имеется в виду сочинение Цицерона «Тускуланские беседы» (I, XXVII).[17]

[10] Пс. 91, 6.

[11] Пс. 18, 2.

---

[17] *Марк Туллий Цицерон.* Тускуланские беседы. С. 321.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Аврелий (Блаженный) (354—430), христианский теолог, представитель западной патристики

Авраам, персонаж Ветхого завета, патриарх, чтимый в иудаизме, христианстве и исламе. Чтобы доказать свою преданность Богу, собирался принести в жертву своего сына Исаака, но Бог остановил его руку

Адам, согласно библейскому мифу, первый человек

Александр Македонский (Великий) (356—323 до н. э.), знаменитый военачальник, царь Македонии

Александр Павлович (1777—1825), российский император Александр I (1801—1825), сын Павла I

Алкмеон (Алкмей) из Кротона (ок. 500 до н. э.), древнегреческий врач и натурфилософ. Автор трактата «О природе». Полагал, что человеческий организм, космос и государство устроены по одному принципу

Анаксагор из Клазомен (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ. Согласно его учению, вначале мир представлял собой бесформенную массу мельчайших частиц — «семян» всех веществ. Под влиянием активной силы — нус (ум) — эта масса пришла в движение, причем семена соединились с себе подобными и мир стал более упорядоченным

Анна Ивановна (Иоанновна) (1693—1740), российская императрица (1730—1740)

Аристоксен из Тарента (акме — 336—333 до н. э.), древнегреческий философ, ученик Аристотеля. Полагал, что соотношение между душой и телом соответствует отношению между музыкальной гармонией и лирой

Аристотель (Архистотель) (Стагирит) (384—322 до н. э.), древнегреческий философ

Архимед (ок. 287—212 до н. э.), древнегреческий ученый, математик и механик

Беркли Джордж (1685—1753), английский философ и англиканский епископ. Полагал, что в основе понятия материи лежит способность абстрагироваться от частных свойств вещей и образовывать общую идею вещественного субстрата

Бильфельд (Белифельд) Якоб Фридрих (1717—1770), немецкий философ и политический мыслитель

Бильфингер (Билфингер) Георг Бернгард (1693—1750), философ, последователь Лейбница и Хр. Вольфа, профессор Санкт-Петербургской Академии наук

Бирон Эрнст Иоганн (1690—1772), фаворит императрицы Анны Ивановны, курляндский дворянин

Бонне Шарль (1720—1793), швейцарский естествоиспытатель и философ французского происхождения. Основываясь на учении Лейбница построил «лестницу существ», расположив в ряд все живые существа от простейших до самых сложных

Борелли (Борелль) Джиованни Альфонсо (1608—1679), итальянский математик, физик и физиолог. Объяснял все явления, происходящие в человеческом организме, как физические и механические процессы

Буддеус Иоганн Франц (1667—1729), немецкий метафизик. В противовес вольфианству тяготел к пиетизму. В книге «Institutiones philosophiae eclecticae» (Halle, 1705) пытался изложить все, наиболее ценные, по его мнению, истины

Бэкон Фрэнсис (Веруламий) (1561—1626), английский философ, родоначальник английского материализма и методологии опытной науки

Винклер Иоганн Генрих (1703—1770), немецкий философ. Автор работы «Institutiones philosophiae universalis usibys» (Lipsiae, 1742)

Вольтер (Волтер) Настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (1694—1778), французский философ, писатель и публицист. Принимал участие в создании французской «Энциклопедии». Его произведения были очень популярны в России XVIII в.

Вольф Христиан (1679—1754), немецкий философ, сделал попытку строгой классификации всех областей философского знания, создатель философской терминологии на немецком языке

Волынский А. П. (1689—1740), видный государственный деятель первой половины XVIII в. В своих проектах государственного переустройства предлагал восстановление роли Сената, усиление политической роли русского дворянства и удаление с высоких постов иностранцев. Казнен по обвинению в государственной измене

Газайл, персонаж романа Фенелона «Приключение Телемака», житель Сирии, купивший на невольничьем рынке Ментора (Мантора) и сделавший его своим советником

Герострат (Ерострат), грек из Эфеса. Желая стать знаменитым, в 356 г. до н. э. сжег храм Артемиды, считавшийся одним из 7 чудес света

Гиппократ (Иппократ) (460—377 до н. э.), знаменитый древнегреческий врач, реформатор античной медицины

Гоббс (Гоббезий) Томас (1588—1679), английский философ, один из основоположников механистического материализма. Полагал, что государство есть результат общественного договора, вызванного врожденной агрессивностью людей, находившихся в состоянии «войны всех против всех»

Гомер (Омир), эпический поэт древней Греции. Автор «Илиады» и «Одиссеи»

Гофман (Гоффман) Фридрих (1660—1742), немецкий ученый-медик и философ

Гравезанд Вильгельм Якоб (1688—1738 или 1742), голландский философ, математик и физик. Автор работы «Введение в философию, метафизику и логику» (1738), где пытался сочетать взгляды Декарта, Лейбница и Локка, а также Ньютона

Григорий Нисский (ок. 335—ок. 394), церковный писатель, богослов и философ, представитель греческой патристики. Для обоснования христианской догматики использовал учение Платона и Плотина

Давид (конец XI в. до н. э.—950 до н. э.), царь Израильско-Иудейского государства. Перенес в Иерусалим ковчег завета. Религиозная традиция приписывает ему авторство псалмов

Декарт (Картезий) (1596—1650) Рене, французский философ-рационалист и дуалист

Демокрит из Абдер (ок. 470 до н. э.—?), философ-атомист

Дикеарх (Дицеарх) из Мессены (2-я половина IV в. до н. э.), древнегреческий философ, представитель школы перипатетиков, ученик Аристотеля, друг Аристоксена

Диоген Синопский (ок. 404—323 до н. э.), древнегреческий философ-моралист, представитель школы кинизма

Дюгамель (Гамел) Жан Батист (1624—1706), французский математик, астроном, философ, теолог и физик. Первый ученый секретарь Французской Академии наук. Автор известных в свое время работ «Philosophia moralis christiana» (Andegaui, 1652), «De mente humana» (Parisiis, 1672)

Екатерина II (1729—1796), императрица всероссийская (1762—1796)

Зенон Элейский (ок. 490—ок. 430 до н. э.), древнегреческий философ, представитель элейской школы. Наиболее известны его апории («Дихотомия», «Ахилл», «Стрела»), где показано, что процесс движения невозможно выразить средствами формальной логики

Зороастр (Зердук) (1-я половина VI в. до н. э.), легендарный пророк и реформатор древнеиранской религии, названной зороастризмом

Иаков, ветхозаветный персонаж, обманным путем завладел правом первородства, купив его у своего брата Исава за чечевичную похлебку

Иоанн Златоуст (ок. 350—407), константинопольский патриарх, талантливый проповедник и идеолог восточно-христианской церкви

Иуда Искариот, один из 12 апостолов Иисуса Христа, предавший своего учителя за 30 сребренников

Канц (Canz) Готтлиб (1690—1753), немецкий философ и теолог, профессор логики, метафизики и теологии Тюбингенского университета

Карпе (Карповий) Франц Самуэль (1741—1806), философ, последователь Лейбница и Хр. Вольфа, профессор философии в Вене

Картезий см. Декарт

Квинтилиан Марк Фабий (ок. 35—ок. 96), римский теоретик ораторского искусства, последователь Цицерона. Автор книги «Об образовании оратора»

Кир Старший (Великий) (558—530 до н. э.), древнеперсидский царь, известный успешными завоевательными походами

Ковард Вильям (1657 ?—1725), английский философ и медик. Автор «Cogitationes de anima» (1702), где доказывает, что душа представляет собой материальный огонь, угасающий после смерти тела

Константин Великий (306—337), римский император, объявивший христианство официально дозволенной религией (31 г.)

Константин Павлович (1779—1831), великий князь, сын Павла I

Конфуций (551—479 до н. э.), древнекитайский философ, моралист, основатель конфуцианства, переросшего из этической системы в религию

Левкипп (ок. 500—440 до н. э.), древнегреческий философ-атомист

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ и ученый, пытался соединить философский рационализм с новейшим научным знанием. Полагал, что мир состоит из бесконечного количества микрокосмов — монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии

Локк Джон (1632—1704), английский философ-сенсуалист и политический мыслитель

Ломоносов Михаил Васильевич (1711—1765), русский ученый-энциклопедист, поэт, натурфилософ

Лукреций, Тит Лукреций Кар (ок. 99—55 до н. э.), римский поэт и философ. Автор поэмы «О природе вещей», в систематической форме изложил атомистическую концепцию

Мальбранш (Малебранш) Никола (1638—1715), французский философ и католический священник, представитель окказионализма, пытался совместить картезианство с августиновской традицией христианской философии
Мантор (Ментор), персонаж романа Фенелона «Приключение Телемака», в образе мудрого учителя Мантора богиня Минерва сопровождает Телемака, дает ему советы и поучает
Мани (Манес) (216—277), проповедник, основатель манихейства, представляющего своеобразный синтез зороастризма и христианства
Мария Федоровна (София Доротея Вюртембергская, в православии Мария Федоровна) (1759—1828), вторая жена Павла I
Мендельсон Моисей (1729—1786), философ-просветитель, сторонник теологического рационализма. В России была наиболее известна его работа «Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele» (1767) (рус. пер.: Федон, или о бессмертии души. СПб., 1837)
Моисей, ветхозаветный персонаж, пророк, вывел евреев из египетского плена, согласно легенде был автором Пятикнижия
Монтень (Монтань) Мишель Эйкем де (1533—1592), французский философ и писатель, сторонник скептицизма. Главное сочинение «Опыты» (1580)

Ниейвентит (Nieuwentijt, Nieventit) Бернард (1654—1718), голландский ученый и философ. Автор работы «Существование Бога, доказанное чудесами природы» (1725)

Остерридер Герман (?—1783), немецкий богослов и философ

Павел Петрович (1754—1801), российский император (1796—1801), сын Петра III и Екатерины II
Петр I (Великий) (1672—1725), российский император
Пифагор (2-я половина VI—начало V в. до н. э.), древнегреческий ученый и философ. Полагал, что первоначалом сущего является число, а математические закономерности — основа структуры мира
Платон (427—347 до н. э.), древнегреческий философ. Разработал учение об идеях как общих понятиях, служащих образцами всех вещей
Плотин (204/205—270), греческий философ-платоник
Плутарх из Херонеи (ок. 45—ок. 127), греческий писатель и философ-моралист. Автор «Сравнительных жизнеописаний» и «Моральных трактатов»
Плюш Ноэль Антуан де (1688—1761), французский теолог и философ. Автор книги «Зрелище природы» (1732)
Порфирий (234—между 301 и 305), философ-неоплатоник. Ученик и издатель сочинений Плотина
Поп (Попе, Попий) Александр (1688—1744), английский поэт-классицист. Автор философских поэм «Опыты и морали» (1731—1735) и «Опыт о человеке» (1732—1734)

Руссо Жан Жак (1712—1778), французский писатель и философ, полагал, что человек от природы наделен положительными нравственными качествами, которые искажаются под воздействием цивилизации

Сирах — библейский персонаж
Сент-Иасент (Сент-Гиацинт) Темизоль де (Jhémiseul) (1648—1746), французский писатель, автор книги «Шедевр неизвестного», опубликованной в 1714 г. под псевдонимом «Доктор Хризостомус»
Сократ (Исократ) (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ, учитель Платона
Спиноза Бенедикт (1632—1677), нидерландский философ. Согласно его учению, природа и Бог это единая субстанция, являющаяся причиной самой себя и не нуждающаяся в творении

Телемак, герой романа Фенелона «Приключение Телемака», сын Одиссея
Террасон Жан (1670—1750), французский ученый и писатель, член Французской Академии, автор «Sétthos, historie ou oie tirec des monuments-anectotes de l'uncienne Egypte» (1731)
Толанд Джон (1670—1722), английский философ. В главном философском сочинении «Письмах к Серене» (1704) развивал мысль о движении как свойстве материи
Тюмминг Людвиг Филипп (1690—1728), немецкий философ, ученик и последователь Хр. Вольфа

Фалес из Милета (Фалес Милезианский) (ок. 625—ок. 547 до н. э.), древнегреческий философ, основатель милетской школы. Первоосновой всего сущего (архе) считал воду
Фенелон Франсуа де Салиньяк де Ла Мот (1651—1715), французский писатель и священник. Автор многообразных по жанру сочинений, наиболее известное из которых — утопический роман «Приключение Телемака» (1699), где анализируются различные типы государственного устройства, причем предпочтение отдается просвещенной монархии
Ферекид из Сироса (Фересид Сирианин) (600—ок. 530 до н. э.), греческий философ, учитель Пифагора. Автор «Теогонии»
Фортунатус Джераламо Феррари (XVIII в.), францисканский монах, теолог, известен как Фортунатус из Брюсселя
Фуше (Фушер) Симон (1644—1696), французский философ-рационалист. Известен полемикой с Мальбраншем

Хрущев (Хрущов) Андрей Федорович (1691—1740), государственный деятель, обучался в Голландии «экипажным и другим адмиралтейским делам», в конце 30-х гг. сблизился с А. П. Волынским. Был вместе с ним обвинен в государственной измене и казнен 27 июня 1740 г.

Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.), древнеримский политический деятель, философ, теоретик ораторского искусства
Цезарь Гай Юлий (100—44 до н. э.), римский государственный и политический деятель, полководец, писатель

Юнг (Янг (Young)) Эдуард (1683—1765), английский поэт и священник. Автор религиозно-дидактических произведений. Наиболее популярна его поэма «Жалоба, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии» (1742—1745). В России была известна благодаря переводу П. Летурнера

СЛОВАРЬ ТРУДНОПОНИМАЕМЫХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

Агнец — ягненок, барашек, в иносказат. смысле — непорочный
Аки — как, так как, подобно, как бы

Благопоспешествование — содействие, помощь, пособие
Бо — ибо, потому что
Буде — если, когда, коли, ежели
Былие — растение, злак, трава

Верея — ось вращательного движения, столб для навешивания ворот. *Вереи адовы* — ворота в ад
Вертоград — сад, цветник
Вид — представление, образ
Вина — причина, основание, повод
Винословие — умозаключение, доказательство
Вкоренить — укоренить, укрепить
Воззрительный — очевидный, видимый, наглядный
Воспящать — препятствовать, отражать
Вотще — напрасно, тщетно
Вспадать — приходить на ум
Вящий — больший, высший

Глаголить — говорить
Горé — вверху, наверху

Длань — рука, кисть руки
Днесь — сегодня, нынче
До днесь — до сегодняшнего дня

Еже — чтобы, дабы
Еликий — который
Елико — сколько
Естественный — природный, неискусственный, натуральный, исключающий чудо
Естество — природа, существо, сущность
Естли — если

Жена — женщина, замужняя женщина
Живот — жизнь
Животное — жизненное

Заказать — запретить
Застенить — заслонить, заговорить

Зиять — раскрывать, растворять, расширять
Злак — растение, зелень
Зело — весьма, очень, сильно, крепко

Идраулический — гидравлический
Иже — который, кой
Избойна — остатки, обрезки, жмых
Изволение — желание
Инде — даже, так что, что даже, кое-где, когда-либо
Искусство — опыт, знание, умение, наука, ремесло
Исторгнуть — изъять

Касуарий (казуар) — крупная птица с неразвитыми крыльями, похожая на страуса
Кой — который
Колико — сколько
Коликратно — сколько раз, как часто
Кольми, кольми паче — тем более, особенно
Конец — следствие (иногда причина)
Кондиция — условие
Кубарь — волчек, шар
Кубаревидная железа — шишковидная железа

Ланита — щека
Ласкать — льстить
Литера — буква
Лопостье — лоскутья

Магазин — журнал
Махина — машина, что-либо огромное, громоздкое
Муж — человек, мужчина

Натура — природа
Недостаточный — бедный, нуждающийся
Недосуги — дела, недостаток времени
Неже — чем, как, вместо того, чтобы
Неизглаголанное — невыразимое
Несекомое — неделимое
Несть — нет
Ниже — ни даже, отнюдь не
Николи — никогда

Обращает — найдет
Огневица — лихорадка, горячка
Околичности — побочные, дополнительные обстоятельства
Оный — этот, тот
Опричь — кроме
Очеса — глаза

Паки — снова, опять
Паче — более
Плерезия — плеврит
Позорище — зрелище
Поколику — поскольку, насколько, сколько
Понеже — так как, ибо

Поносный — позорный, постыдный
Предлежательный — непосредственный
Предосуждение — укор, упрек, хула
Предуведомление — предисловие
Промысел — старанье, забота
Противный — встречный, противоположный

Разнствовать — отличаться
Рачение — усердие, забота, старание
Риза — одежда
Роскошный — изобильный, расточительный, чувственный, развращенный

Связень — узник, пленник
Связни — какие-либо строения, соединенные вместе
Се — вот
Сиречь — то есть, а именно
Совместница — соперница, противница
Средина — среда, вещество, пласт
Стужать — докучать, домогаться, досаждать
Сугубый — удвоенный, умноженный
Сутулина — изгиб, выгиб
Сый — сущий, обретающийся, существующий

Такожде — также, равно
Темный — неясный, непонятный
Термин — срок
Терпуга — стальная полоса, насеченная бороздками
Токмо — только

Убо — итак, следовательно
Угобжать — оплодотворять, удобрять, обогащать
Умословие — силлогизм, умозаключение
Умствование — мышление, размышление, философствование
Урочный — условленный, определенный
Устерс — устрица
Учинять — делать, творить, производить

Фиал — чаша, сосуд

Чаять — думать, полагать, надеяться
Чреда — порядок, очередь

Шалнир — шарнир
Штиль — слог, стиль

СОДЕРЖАНИЕ

«Область дай уму...» (*Т. В. Артемьева*) 5

Д. С. АНИЧКОВ

Слово ... о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю 76
Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии 89
Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства 109

М. В. ДАНИЛОВ

Письма к приятелю, содержащие в себе краткие, но полезные и любопытства достойные для человека материи 122
I письмо. О памяти, и что рождению человеческому подобен и конец 122
II письмо. О бесконечности элементов, о сердечном чувстве и о душевных силах 124
III письмо. О совести 131
IV письмо. О неравенстве нравов и обычаев человеческих и о понятии душ 133
V письмо. О разуме животной твари и о полезности ее на земном шару 138

В. Т. ЗОЛОТНИЦКИЙ

Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким Он изволил создать мир сей, и из врожденных человеку совершенств и способностей 149
Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается через доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий 158

И. М. КАНДОРСКИЙ

Наука о душе или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия 168
Предуведомление 168
Глава первая. О том, что душа есть, или о бытии души нашей . . 169
Глава вторая. О нижнем степени познания 172
Глава третья. О высшем степени познания 178
Глава четвертая. О воле или произволении и хотении вообще . . 184
Глава пятая. О способностях, навыках и склонностях 194
Глава шестая. О союзе и соединении души и тела 209
Глава седьмая. О начале происхождения идей 214
Глава восьмая. О свойствах духа вообще 216
Глава девятая. О душах животных 217

А. ЛЕВШИН

Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Левшин к приятелю его Господину З*** 220

М. М. ЩЕРБАТОВ

Размышления о смертном часе 255
Разговор о бессмертии души 262

Примечания 292
Указатель имен 305
Словарь труднопонимаемых слов и выражений 310

МЫСЛИ О ДУШЕ

Русская метафизика XVIII века

Утверждено к печати
Редколлегией серии
«Истоки отечественной мысли»

Редактор *А. И. Строева*
Художник *Л. Я. Яценко*
Технический редактор *О. Б. Мацылевич*
Корректоры *А. Х. Салтанаева*,
С. И. Семиглазова и *Г. И. Тимошенко*

ЛР № 020297 от 27.11.91. Сдано в набор 10.11.95.
Подписано к печати 6.05.96. Формат 84 × 108 1/32.
Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16.80. Уч. изд. л. 19.10. Тираж 3000 экз.
Тип. зак. № 3522. С 1379

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12